بمناسبت احتفال پنجصد و پنجاهمین سال
ولادت مولینا نورالدین عبدالرحمن جامی هروی

نگاهی به

# سلامان و ابسال جامی

و سوابق آن

از

عبدالحی حبیبی

تعلیق: از محمد اسمعیل «مبلّغ»

از نشرات انجمن جامی
ریاست نویرافکار وزارت مطبوعات

عقرب ۱۳۴۳

بمناسبت احتفال پنجصد و پنجاهمین سال
ولادت مولینا نورالدین عبدالرحمن جامی هروی

نگاهی به

# سلامان و ابسال جامی

و سوابق آن

از

عبدالحی حبیبی

تعلیق: از محمد اسمعیل «مبلغ»



از نشرات انجمن جامی
ریاست تنویر افکار وزارت مطبوعات

عقرب ۱۳۴۳



تصویر حضرت مولانا عبدالرحمن جامی عمل دولت جهانگیری که از روی عمل استاد بهزاد کپیه نموده

# بسمه‌تعالی

## (۱)

## سلامان وابسال

تلقین مطالب اخلاقی واجتماعی وحکمتی وسیاسی بوسیلهٔ نثر یا نظم روائی ، ودر ضمن قصص وحکایات ، از زمان قدیم در بین بشر رواج داشته ، ودر ادبیات هر ملتی چنین داستانهارا میتوان یافت که مبنای آن بر حکمت وتلقینات اخلاقی بوده ، ومبادی سودمند و مفیدی را درضمن حکایات شیرین ودلچسپ درآورده باشند. از نظایر اینگونه داستانها در هند کتاب کلیله و دمنه (۱)

---

(۱) نام این کتاب بقول البیرونی در سنکریت (پنچه تنتره) بود که بامر انوشروان ، طبیب معروف برزویه آنرا به پهلوی درآورد ، ومؤلف اصلی آنرا بید با پندت گفته‌اند که به گفتهٔ الیعقوبی وابن حوقل آنرا برای دابشلیم راجه نوشته بود ، وازهمین ترجمه پهلوی عبدالله ابن مقفع در اواسط قرن دوم هجری به عربی ترجمه کرد : که‌از روی آن ابان بن عبدالحمید لاحقی نظم نموده و به هارون الرشید تقدیم داشت و یکصد هزار درهم جایزه گرفت (کتاب الوزراء جهشیاری ص ۲۵۹ طبع ویانا ۱۹۲۶) وناظم دیگر تازی آن علی بن داؤد است والبیرونی گوید که‌در ترجمهٔ آن ازهندی به پهلوی وعربی و باز بفارسی تحریفاتی وارد آمده واگر من مجال یابم ، آنرا بر عایت امانت ترجمه خواهم کرد (کتاب الهند ۱۲۳).

اما ترجمه فارسی آنرا درعهد امیر نصر بن احمد سامانی ، ابوالفضل محمد بلعمی وزیر کرد (مقدمهٔ شاهنامهٔ ابومنصوری) وازروی همین ترجمه بقول فردوسی «گر غایه بوالفضل دستور اوی» به‌رودکی بفرمود ، تا آنرا به‌فارسی دری در مثنوی بحر رمل مسدس نظم کرد (حدود ۳۲۰ ه) که اکنون در دست نیست

(بقیه در پاورقی صفحه۲)

و بوداسف و بلوهر است(۱) که از سنسکریت بعربی وفارسی ترجمه شده اند، ودرادب پهلوی نیز داستانهایی از همین قبیل مانند داستان بهرام چوبین (۲) وشهر برازیا اپرویزوغیره موجود بود(۳) که درادب فارسی بهترین نمونه های آنرادر مثنوی مولانا جلال الدین بلخی ومنطق الطیر عطاروغیره توان یافت.

اماداستان سلامان و ابسال (۴) تا جایی که معلوم است، اصل آن یونانی بود.

(۱) این داستان هندی منسوبست به بوداو پرو هیتر یعنی مرشد ورهنما، که دران تولدوتربیت و عزلت بودا بیان گردیده، وبه اشاره و تلمیح بین استادو شاگرد بر مسایل پیچیده واسرار خلقت روشنی انداخته میشود، این کتاب در بین مسلمانان و مسیحیان مقبول بود، واخوان الصفا در رسایل خود، فصولی ازین کتاب اقتباس کردند (تعلقات هند وعرب ۱۷۰) داستان بوداسف وبلوهراز سنسکریت به پهلوی وازان به سریانی ترجمه شد، که ازروی آن در یونانی رومانی بنام BÀRLAAM ETYO'ASEPH ترتیب گردید، ودر قرون وسطی داستانهای فراوانی رادرا وبا براساس آن نوشتند (ساسانیان کرستن سن ۴۱۳ ترجمهٔ عربی)

(۲) این داستان راجبله بن سالم درحدود ۱۱۰ ه از پهلوی به عربی در آورد، که در اخبارالطوال دینوری ودرترجمهٔ تاریخ طبری ودرشاهنامهٔ فردوسی برخی ازان موجود است. (بقیه بر پاورقی صفحهٔ آینده)

(بقیهٔ پاورقی صفحه اول)

و بعد ازین ابو المعالی نصرالله بن محمد منشی غزنوی آنرا در اوائل قرن ششم هجری بفارسی در آورد (حدود ۵۳۶ ه) ویك کلیله ودمنهٔ منظوم از احمد بن محمود طوسی لامعی (حدود ۶۴۲ ه) درموزه برتانیه موجود است.

و باز در هرات بدست ملاحسین واعظ کاشفی بنام انوار سهیلی تهذیب وترتیب شد (حدود ۹۳۰ ه) تا که بالاخر از طرف ابوالفضل فیضی دکنی درعصر اکبر ۹۹۶ ه در هند بنام عیاردانش بفارسی انشا گردید.

(تعلقات هند وعرب ۱۶۶ ببعد، ساسانیان کرستن سن ۴۱۲، سبك شناسی ۱ر۱۵۷ تاریخ ادبیات صفا ۲ر۹۵۰)

واز روایات قدیم یونان بشمار می آمد ، که در عصر انتقال علوم وتراجم کتب یونانی که از اوائل دورهٔ اموی تااواسط عهد عباسیان صورت گرفت ، ازان زبان به عربی ترجمه شده بود .

داستان سلامان وابسال در ادبیات عرب و عجم بصور مختلف نقل شده ، وآخرین شکل ادبی همانست که از طرف حضرت جامی بآن داده شده ، ومن تا جائیکه اطلاع دارم ، تمام صور آنرا در ذیل شرح میدهم :

---

(بقیهٔ پاورقی صفحه ۲)

(۳) تاریخ ادبیات دکتور صفا ۱، ۱۳٤

(٤) نام سلامان وابسال بظن غالب از اصل یونانی آن در عربی تصحیف گردیده ، وچون اصل یونانی بود ، نامهای پهلوانان اصلی آن هم مانند هرمانوس و قلیقولاس باید بریشهٔ یونانی آن مربوط باشد. محقق طوسی در شرح اسمین گوید: سلامان نام درخت و نام جای و از اسماء رجال است ، وابسال به کسره اول تحریم باشد ، و بسل در لغت عرب حبس و منع است (شرح اشارات ۳ ، ۳٦٤) ابوالفضل جمال الدین محمد بن مکرم معروف به ابن منظور افریقی گوید: سلامان که واحد آن سلامانه است نوعی از ازدرخت است (لسان العرب ۱۵، ۱۸۹ طبع بولاق ۱۳۰۳ق) اما جامی نام سلامان را مشتق از سلامت دانسته وگوید:

چون ز هر عیبش سلامت یافتند — از سلامت نام او بشگافتند

سالم از آفت تن و اندام او — ز اسمان آمد سلامان نام او

ولی این اشتقاق نیز با قواعد زبان تازی مطابق نیست ، واگر در عربی نام جایی ویا مردی ویادرختی هم باشد ، و برای ابسال به فتحهٔ اول نظایری مانند ابسال مصدر باب افعال و بسل ثلاثی مجرد نیز دران زبان موجود باشد ، بازهم این دو نام را عربی پنداشته نمی توانیم . زیرا اصل داستان زاده سرزمین عرب و پرداخته ایشان نیست ، بلکه ازراه ترجمهٔ یونانی شهرت یافته است ، و نامهای کارگردانان داستان هم باید ازانجا باشد .

بدانکه سلامان نام آبی بود از بنی شیبان برراه مکه ازطرف عراق ودر ادب عرب ذکر آن مکرر آمده است (رجوع به معجم ما استعجم تالیف عبدالله اندلسی متوفی ٤۸۷ هـ ، ج۳ ص ۷٤۵ طبع قاهره ۱۹٤۹م )

(٢)

## ترجمهٔ عربی حنین بن اسحق

این ترجمه در (۱۱) صفحهٔ کوچك ۱۸ سطری در آخر مجموعه نه رساله شیخ الرئیس حسین ابن سینا درسنه ۱۹۰۸ م بوسیلهٔ مطبعهٔ هندیهٔ قاهرهٔ مصر چاپ شده که عنوان آن چنین است :
«قصة سلامان وابسال ترجمة حنین بن اسحق العبادی من اللغة الیونانیه»
این مترجم ابوزید حنین بن اسحق عبادی طبیب ومورخ معروف عربست از اهل حیرهٔ عراق ، که درسنه ۱۹۴ هـ بدنیا آمد وعربی را از خلیل بن احمد وطب را از یوحنا بن ماسویه و غیره در بغداد فراگرفت ، ویونانی وسریانی وفارسی را آموخت ، ومامون عباسی او را در بغداد رئیس دیوان ترجمه گردانید . وی به ممالك روم وفارس سفرها کرد ، و۲٦۰ کتاب را از یونانی به عربی و سریانی برگردانید ، و۱۱۵ کتاب را نوشت ودر سنه ۲٦۰ هـ در بغداد مرد(۱) و باتفاق مورخان ترجمهٔ سلامان وابسال یونانی بعربی از وست(۲) ومحقق طوسی نیز تصریح میکند که :
«ونقلها حنین بن اسحاق من الیونانی الی العربی»
(شرح اشارات ۳ر ۳٦٦)
چنین بنظر می آید : که قصهٔ سلامان وابسال ، قبل ازین هم درعرب شهرت داشت ، زیرا محقق طوسی درشرح اشارات گوید :

---

(۱) برای شرح حال او دیده شود : ابن خلکان ۱ر۱٦۷ و فهرست ابن ندیم فن ثالث از مقالهٔ سابعه وطبقات الاطباء ۱ر۱۸٤ واخبار الحکماء ۱۱۷ وتاریخ حکماء اسلام ۱٦ و فهرست تمهیدی ۵۳۰ ومجله مجمع علمی دمشق ۲۲ ر ۲۷۷ والاهرام ۲۰ر٦ر۱۹۳۸ م .

(۲) الاعلام از خیرالدین زرکلی ۲ر۳۲۵ طبع قاهره ۱۹۵٤ م .

«این قصه از موضوعات شیخ الرئیس نیست وطوریکه امام فخرالدین رازی در شرح خود بر اشارات ضع این‌دو نام‌را بشیخ نسبت‌داده صحتی ندارد. زیرا این داستان درقصص‌عرب وجود داشت ودر امثال وحکایات عرب‌همین دونام‌مذکور بود ومن در خراسان از مردمان دانشمند شنیدم، که ابن الاعرابی درکتاب‌خویش که‌النوادر نامداشته دو شخص‌را نام‌برده که‌یکی مشهور به‌خیرونیکی بود وسلامان نامداشت.

دودیگر کسه جر همی بود به‌بدی وشر مشهور بود، ودر همین راه بمرد، و در امثال و قصص عرب ذکری ازیشان باقی ماند.» (۱)

محقق طوسی درهمین جا تصریح میکند: که‌من کتاب النوا در ابن‌اعرابی راندیده ام. وفقط درخراسان همین‌قدر از افاضل آن سامان شنیدم.

این‌ابن الاعرابی ابو عبدالله محمد بن زیاد از راویان ولغویان کوفه‌است، که‌ربیب مفضل بن محمد صاحب المفضلیات بود، و در ادب عرب وتاریخ قبایل وانساب استاد، و مدتها بدون رجوع بکتاب، مطالب عمده وفراوانی رابرصدها نفر القامیکرد درسنه ۱۵۰ ه بدنیا آمد، ودرسال ۲۳۱ ه در سامرا ازجهان رفت وازتالیفات وی النوا در در ادب است که‌نسخ خطی آن موجود است وطبع نشده. (۲)

---

(۱) شوحین اشارات ازطوسی و امام رازی طبع عمر حسین خشاب در قاهره ۵۲۳۱ ق جلد ۲ ص ۱۰۱.

(۲) الاعلام زرکلی۶ر ۳۶۶: برای‌شرح احوال‌وی رجوع‌کنید به‌ابن خلکان ۱ر ۴۹۲ وتاریخ بغداد ۵ر۲۸۲ والوافی بالوفیات ۳ر۷۹ ونزهة‌الالباء ۲۰۷ وطبقات‌النحویین ۲۱۳ ومعجم الادبا ۷ر ۵ و فهرس المولفین ۲۴۸ ومجله المقتبس ۶ر۳ر۶ والفهرست ابن ندیم ۶۹ وبروکلمن ۱ر۱۱۹ر۱۷۹.

ـ ذکر نام سلامان وابسال درنوادر حکایات عرب در اوایل قرن سوم هجری این مطلب را به ثبوت میرساند، که داستان سلامان وابسال در اوایل دورهٔ اسلامی بین تازیان شهرت داشت، و محقق طوسی نیز بیست سال بعد از نوشتن شرح اشارات، همین قصه را بدو صورت خوانده، و ملخص آنرا در شرح اشارات نوشت، که یکی ازان ترجمهٔ حنین بن‌اسحق از یونانی بعربی بود. (۱)

تلخیصی که محقق طوسی از داستان سلامان وابسال در شرح اشارات میدهد، طابق النعل بالنعل با متن مطبوع ترجمهٔ حنین بن اسحق برابری دارد، که من بقید اختصار آنرا می‌آورم. (۲)

«در زمان قدیم قبل ازطوفان آتش، پادشاهیکه هرمانوس بن‌هرقل سوفسطیقی نامداشت، برکشور روم تاکنار بحر، وبربلاد یونان وسرزمین مصر حکم میراند. وی بنای عظیم و طلسم کهنی را ساخت، که در طول صدهزار قرن از بین نرفت، و غلبهٔ عناصر، ارکان آنرا ویران نساخت، واهرام نامیده شد.

این پادشاه دانشمند که کشور وسیعی داشت، برآگاهی از تأثیرات صور فلکی مولع بود، واسرار خواص زمینی رادانستی، و اشکال طلسمی را ممارست نمودی. وی با مرد آلهی قلیقولاس صحبت داشتی، وازوعلوم خفی آموختی.

(۱) شرح اشارات محقق طوطی ۳ر۳٦۷ چاپ مطبع حیدری تهران ۱۳۷۹ ق نمط تاسع در مقامات عارفین.

(۲) محقق طوسی در شرح اشارات ۳ر۳٦۵ داستان را بسیارکوتاه و ملخص آورده، که تمام آن در یك صفحه است، ولی من آنرا از متن عربی حنین بن اسحق تلخیص کردم.

و این حکیم همواره در غار ساریقون به ریاضت پرداختی، و در چهل روز یکبار به گیاهان زمینی روزه کشادی. و به تدبیر این مرد دانشمند، معمورۀ زمین مسخر هرمانوس شد.

اما پادشاه پسری نداشت، و به حکیم شکوه نمود. چون هرمانوس از معاشرت زنان دوری میجست، ودرمدت سه قرن زندگی خویش بازنی هم آغوش نشده بود، بنابران دانشمند مذکور چاره یی اندیشید، و از نطفۀ هرمانوس طفلی زیبا بوجود آورد، که اورا سلامان نامیدند، و برای پرورش وشیر دادن این کودک، دختر هژده سالۀ فتانی راکه ابسال نام داشت گماشتند.

پادشاه ازین تدبیر مرددانشمند شادگشت و گفت: ای سلطان فرودین گیهان! چه پاداش میخواهی؟

دانشمند پاسخ داد: اگر میخواهی پاداشی دهی، همت گماز! تا بنائی عظیم بوجود آورم، که آب از ویرانی و آتش از سوختاندن آن فرو ماند، وحصاری باشد برای بقای نقس ونگهداری آن از نادانان و من برای این بنادری راخواهم ساخت، که جز دانشمندان حق آنرا نه بینند، ودر بین هر هفت طبقۀ آن یک طبقه صدگزی خواهد بود، تا دانشمندان دران پناه یابند.

شاه این نظر حکیم راپسندید و گفت: چون این بنا سودمند است، بنابران یکی را برای خود، ودیگری را برای من بساز! تاخزاین وعلوم واجساد ما بعد ازمرگ دران محفوظ مانند.

در چنین حال دانشمند درازا وپهنای هردو

اهرام‌را تعیین کرد، ودرزیرزمین‌خانه‌های درازی راساخت، وآلات گوناگونی رادران نصب کرد، وهر روز هفت هزارو دوصد کارگر دران کار کردی، تابانجام رسید.

اماکودك نوزاددوره شیر خواری خودرادر آغوش‌ابسال زیبا گذرانید. چون‌پادشاه خواست اورا ازکناردایه اش‌جداکند. آنقدر تپید، که دل‌پدر بروسوخت، وتاسن‌بلوغ‌اورا باابسال ماند. اکنون محبت کودکی سلامان بـه عشق شدید وسوزانی تبدیل شده بوده و صحبت ابسال او را از خدمت پدر بازداشته بود. چون بادشاه‌شدت عشق سلامان رادید گفت: فرزندم! تویگانه پسر منی! ودرد نیاجز تونداره، ولی آگاه باش! که زنان فریبنده وشر انگیزند، و از اختلاط ایشان سودی بدست نمی‌آید، باید ابسال بردل‌توچیره نشود، و خردت را مقهور ونور چشمانت را تیره نسازد، انسان باید طریق عقل سپرد، وبر قوای بدنش چیره باشد، تابدستیاری ایشان به عالم برین‌نورانی‌تررسد، وبروفق عدل‌وحق برحقایق موجودات آگاهی یابد. پس باید ازین رو سپی که ابسال نامدارد بپرهیزی، وخودرا به زیور تجرد بیارایی! تا من کنیزی را از گیهان برین (عالم علوی) بههمسریت دهم.

اماسلامان به‌شعلهٔ‌عشق ابسال آنقدر سوخته بود، که‌پندپدر راکمتر شنفت، وچون بخانه باز گشت، ماجرا را باابسال گفت، و مصلحت اورا

خواست . وی گفت : سخنان مردی را نباید شنید که به وعدهای باطل ، لذات آجل را ازدست می برد. چون من همواره ترا خوش نگاه خواهم داشت باید به پدر بگویی : که تو مرا و من ترا از دست نمیدهیم.

سلامان این سخن را به وزیر پدرش گفت، وچون وزیر آنرا به شاه رسانید، سخت برآشفت، و بفرزند خویش چنین پند داد : « ای فرزند ! گفتار دانشمندیست که گفت : امانت با دروغ وشاهی با بخل واطاعت نسوان فراهم نیاید، ومن در زندگانی خود، که برمعمورهٔ گیتی حکم رانده ام، وحرکات اجرام سماویه را دیده ام در یافته ام، که اشتغال با فواحش زنان ، انسان را از نیکی باز میدارد .

سلامان پند پدر را پذیرفت ، واکثر شب را به اخذ علوم مفیده میگذرانید ،ولی در اوقات دیگر بجای خدمت و حضور بدر بار پدر ، پیش ابسال می شتافت ، واز صحبت دلاویزوی لذتها می برد، چون پادشاه ازین حال اطلاع یافت ، خواست ابسال را بکشد ، ولی هرنوس وزیرش مانع آمد، وپادشاه را به پند واندرز پسرش گماشت ، تاازین راه اورا براه راست باز آورد .

چون سلامان ازین اندیشه پدر آگهی یافت ، باابسال مصلحت کرد ، وهردو ازپیش پادشاه به ماورای بحر مغرب گریختند . ولی شاه در آلات وطلسمهای سیمینی که داشت ، وبه وسیله آن می توانست، موضع معینی را دراقالیم جهان بسوزاند

از احوال سلامان وابسال آگهی یافت ، که در نهایت عسرت وصعوبت بسر می برند . ازین رو با خود اندیشید ، که عاقبت پشیمانی خواهند کشید وباز خواهند آمد .

ولی چون مدتی گذشت ونیامدند ، خشمگین گردید ، ومیل ایشانرا با یکدیگر بوسیله علوه یکه میدانست باطل گردانید ، تاکه به آلام ومصایبی گرفتار آمدند ، وسلامان دانست که این همه فرا وردهٔ خشم پدر است ، وبنا بران با پشیمانی بدرگاه پادشاه آمد .

پدر چون اورا بازدید گفتش : پوزشت را بشرطی می پذیرم که این روسپی ابسال را پدرود گویی ! زیرا در چنین حال شایسته سریر سلطنت نخواهی بود، وتخت و تاج ، توجه کامل و فراغ تراازچنگ ابسال خواستار است . واگر باوی پای بسته یی ، دستی بر تاج شاهی نخواهی داشت .

چون این دو دلداده از رای پادشاه آگهی یافتند، شبانگاهان برامدند ،وهردوخودرادرآب دریا انداختند .

ولی شاه که متوجه ایشان بود ، بروحانیت آب فرمان داد: تاسلامان را نگهداری کند ، وابسال را فروبرد ، وغرق سازد .

سلامان ازفراق ابسال سخت رنجید، ونالان شد، وبحالت جنون ودیوانگی رسید . چون پدر اورا مشرف بهلاک دید ، قلیقولا س حکیم را خواست ، وچارهٔ کار پسر را باو سپرد . حکیم سلامان را بهغار ساریقوان برد ، ووعده داد : که اورا با ابسال هم آغوش خواهد ساخت ، ولی تاچهل روز باید هدایات اورا بمورد عمل گذارد ، واین سه شرط اورا بپذیرد :

اول اینکه حال خود را پنهان نگذارد، زیرا علاج هیچ رنج، بدون اطلاع کامل طبیب ممکن نیست.

دوم: باید عین لباس ابسال را بپوشد، وهرچه ازحکیم بیند، همان‌عمل‌را تقلید کند، جزاینکه حکیم تاچهل روز روزه خواهد داشت، وسلامان دریك هفته یکبار روزه خواهد کشاد.

سوم: باید که سلامان در مدت زندگانی خود غیر از ابسال بادیگری عشق نورزد.

حکیم به ادعیه ونماز های زهره پرداخت، وسلامان هر روز تمثال ابسال را پیش روی خود میدید که می آید، وبا او به لطف ومدارا سخن میگوید. وی خوش بود، واز توجه حکیم سپاسگذاری میکرد.

روزچهلم بود که سلامان، چهرهٔ شگفت‌انگیز وزیبا ودلربای زهره را دید، که دل به او داد، واز فرط میل وهوس ابسال را بکلی فراموش نمود وبه‌حکیم گفت: جزاین طلعت آسمانی هیچ چیزی را نمیخواهم، واز دیدار ابسال متنفرم. اما حکیم گفتش: بامن شرط بسته یی، که جز ابسال بادیگری عشق نورزی! ومن‌این رنج را برای آن بردم تاابسال را بتو باز آورم.

اما سلامان هی فریاد میزد: بفریادم برس، که جزین چهرهٔ تابناك دیگری را نمی‌خواهم. پس ازین حکیم دانشمند روحانیت زهره را به او مسخر ساخت، که همواره پیش او آمدی، وبارها بنظرش رسیدی، تاکه بالاخر عشق زهره هم دردلش روبکمی نهاد وحالت سهو وبیخودی وی به صحو وکدورت جاذبه به صفا مبدل گردید، وپادشاه حکیم‌را بیش بنواخت، وسلامان‌را برتخت شاهی خویش جای داد.

سلامان مدتها حکم راند، وصاحب دعوت عظیم گردید، وکارهای شگفت انگیزکرد، وامر داد تااین داستان را بر هفت لوح

سیمین نوشتند ، و بر هفت تختهٔ سیمین دیگر ، اد عیهٔ هفت ستاره را نقش کردند ، و تمام آنرا در گور پدر پیش سرش گذاشتند .

هنگامیکه بعد از گذشتن دورهٔ طوفان آتش و آب ، افلاطون حکیم الهی بدنیا آمد ، و به حکمت وعلم خویش دریافت ، که در هرمین چه ذخایر گرانبهای علوم جلیله نهفته است بدانطرف سفری نمود ، ولی پادشاهان آن عصر در کشایش اهرامها باوی یاری نکردند ، بنابرین به شاگرد خود ارسطالیس وصیت کرد . تا آنرا بکشاید . واز علوم پنهانی روحانی آن استفاده نماید .

چون اسکندر برتخت شاهی نشست وانواع حکمت الهی را از ارسطالیس فراگرفت ، وی در سفر بسوی مغرب بااسکندر فراز آمد ، وچون به هرمین رسیدند ، ارسطو دروازه های آنرا بطریقی که افلاطون وصیت کرده بود بکشاد ، ولی جز الواحیکه داستان سلامان وابسال بران نقش شده بود ، چیز دیگری را ازان کشیده نتوانستند ، بنابران دروازه های آنرا باز بستند وبرین الواح از زبان سلامان چنین نوشته بود :

« دانش وشاهی را از علویات کاملات بخواهید ، زیرا ناقصان جز چیز ناقص ندهند » . (۱)

این بود صورت روایت داستان سلامان وابسال از ترجمه یی که حنین بن اسحاق از متن یونانی آن نموده است ، وقراریکه محقق طوسی گوید : بعد از تکمیل شرح اشارات همین متن از نظرش گذشته بود ، ولی وی باین عقیده است که مقصد شیخ الرئیس اشاره بدین ترتیب

---

(۱) ترجمه از متن عربی حنین بن اسحق ص ۱۵۸ تا ۱۶۸ تسع رسائل شیخ الرئیس ، طبع امین هندیه در قاهره ۱۹۰۸ م

قصه نیست، بلکه شیخ وجه دیگر آنرا در نظر داشته است (۱)

(۳)

وجه دیگر داستان از ابن‌سینا به نقل خواجه نصیر طوسی قدمت روایت سلامان و ابسال را در بین ادبیات عرب تا اوایل دورهٔ اسلامی بصورت یقینی از کنج کاویهای بالا میدانیم، ولی بعد از آن در اوایل قرن پنجم هجری همین داستان را در آثار ومؤلفات دانشمند نامور بلخی شیخ الرئیس ابو علی حسین ابن عبدالله بن سینا (۳۷۰-۴۲۸ هـ) می یابیم، و ابن دو یمین ذکریست که از سلامان وابسال در دورهٔ اسلامی شده است.

سلامان وابسال شیخ اکنون دردست نیست، ولی ابوعبید عبدالواحد بن محمد فقیه جوزجانی که بعد از ۴۰۳هـ همواره درخدمت شیخ الرئیس بوده، ودر سنه ۴۳۸هـ درهمدان وفات یافته واز شاگردان نزدیک شیخ است، دررسالهٔ شرح حال استاد خود سلامان وابسال را نیزاز مولفات او شمرده است.

(۳) وخودشیخ نیزدر تالیفات دیگرش باین داستان اشارت ها دارد، ومحقق طوسی گوید که دررسالهٔ قضا وقدرخود قصهٔ سلامان وابسال را ذکر کرده است. (۳) وبقول پروفیسور برتلس دانشمندروسی، درکتاب دیگرشیخ که «خطبات التسلیه» نامداشته، نیز ازاین افسانه باختصار ذکرشده است. (۴)

---

(۱) شرح اشارات ازمحقق طوسی ۳، ۳۶۷

(۲) شرح اشارات ۳، ۳۶۷

(۳) شرح اشارات ۳، ۳۶۹

(٤) جشن نامهٔ ابن سینا، ج ۲ ص ۱۸ طبع تهران ۱۳۳٤ ش خطابه پروفیسور برتلس در بازه‌ء رباعیات ابن‌سینا.

از اسلوب نگارش و مقاصد و وجه ترتیب ابن سینا در سلامان وابسال به تفصیل خبری نداریم، الا آنچه نصیرالدین محقق طوسی (۵۹۷-۶۷۲ هـ) در شرح اشارات شیخ ملخصی را از آن نوشته است، وی گوید:

«اما وجه دیگر این داستان که بشیخ الرئیس منسوبست ومرا بیست سال بعد از نوشتن شرح اشارات بدست آمد ملخص آن چنین است: سلامان و ابسال دو برادر مهربان بودند، ابسال کوچک بود، ودر حجر تربیت برادر خود جوان خوشروی خردمند وعالم پاکدامن دلیری بار آمد، وزن سلامان بر وعاشق گشت و بشوی خود گفت: اورا بافرزندان خود بیامیز، تا ازو دانشی فرا گیرند. اما چون سلامان اورا بدین کار باز خواند ابسال از مخالطت زنان اجتناب نمود.

سلامان باو گفت: باری زن من ترا به منزلت مادر است، اورا گرامی دار! چو پیش زن برادر آمد، احترامش را بجای آورد، ولی زن بعد از مدتی اندر خلوت عشق خود را بدو اعلان داشت. اما ابسال روی برتافت، و نپذیرفت.

پس ازین زن سلامان به شوهر خود گفت: خواهرم را به برادرت بزنی داده‌ام، ایشانرا باهم وصل نما. ولی به خواهر خود گفت: ابسال تنها بتو مخصوص نخواهد بود، ومرا نیز درو سهمی هست. همچنین به ابسال گفت: خواهرم دو شیزهٔ شرمگین محجوبیست، تا هنگامیکه با توانس می یابد، با او هم آغوش مشو!

بدین صورت زن سلامان در شب زفاف اندر بستر خواهرش خوابید، وچون ابسال دست باو یازید، خودرا به وی سپرد، وهنگامیکه هم آغوش شدند،

ابسال باخود اندیشید و گفت: دوشیزگان همواره شرمگین باشند و به چنین وضع خود را به آغوش مرد نسپارند .

درین وقت آسمان به ابر سیاهی پوشیده بود ، و برقی جهیدن گرفت ، که جهان را روشن نمود . وابسال روی هم بستر خود را دید و اورا بشناخت . از بسترش برامد ، وازوی دوری جست .

ابسال بعد ازین به برادر خود سلامان گفت : میخواهم برایت کشورها را بکشایم ، ودرین کار دستی دارم . وی لشکرکشی ها کرد وشرق وغرب وبر وبحر را برای برادر خود بی منتی مسخر نمود ، واو نخستین ذی‌قرنین است که بر گیتی مسلط گشت .

چون به کشور خویش باز گشت ، چنین پنداشتی که زن سلامان اورا فراموش کرده باشد ، ولی این زن باوی بنای عشق بازی گذاشت وخواست با اوهم آغوش گردد . اما ابسال روی باز تافت و او را نه پذیرفت .

بعد ازین دشمنی نیرومند بایشان روی آورد وسلامان باز ابسال را بالشکریان خویش به مقابلهٔ آن فرستاد ، ولی زن سلامان به سران لشکر پول داد ، تااورا درمیدان پیکار تنها گذارند .

وبدین حیلت ، دشمنان برو دست یافتند ، وبا تن خون آلوده مجروح درمیدان افتاد . ومردمان پنداشتند که وی مرده است .

درین وقت یکی از حیوانات وحشی به وی رسید ، وپستان پرشیر خود را در دهانش گذاشت ، که ازان تغذیه نمود و افاقه یافت وهنگامی پیش برادر باز گشت ، که دشمنان اورا واژگون کرده بودند ، ووی ازفقدان برادرش مغموم بود .

ابسال باز در مقابل دشمنان لشکر کشید ، و ایشان را فرو کوفت ، وبسا از دشمنان را بدست آورد ، و شاهی را به برادر خود باز گردانید . ولی زن سلامان باز دسیسه انگیخت

و به آشپز وخوان سالار پول داد، تا غذای ابسال را زهر آگین کرد، واورا بکشت ابسال مرد راست باز خردمند عالمی بود،، که برادر از مرگش سوگوار گشت، وشاهی را بدیگران گذاشت وخود وی گوشه گیری نمود. اماخداوند تعالی اورا نجات داد، وکیفیت احوال را باو باز نمود، تاکه زن وآشپز و خوانسالار هرسه را به پاداش کردار خود رسانید.» (۱)

محقق طوسی بعداز نوشتن این تلخیص دلیل می آورد، که مقصد شیخ الرئیس دراشاره ییکه درمقامات العارفین اشارات به سلامان وابسال دارد، همین وجه دوم آنست.

زیرادر رسالهٔ قضاوقدر خویش، هنگا میکه سلامان و ابسال را ذکرمیکنند، از حدیث تابش برق ودیدن روی زن سلامان نیز سخن گوید، وبنابران باید گفت: که مقصد شیخ همین وجه دوم آنست. (۲)

چون در وجه اول یعنی روایت حنین بن اسحاق ازین حدیث ذکری نیست، بهمین دلیل نیز ثابت می آید، که سلامان وابسال شیخ مبتنی بر وجه دوم بوده است.

(۴)

### وجه سوم داستان به نقل ابن طفیل

علاوه بر دو وجهی که حنین بن اسحاق وابن سینا از داستان سلامان وابسال نقل نموده اند، وجه سومین آن هم درادبیات تازی موجود است بدین تفصیل:

ابو بکر محمد بن عبد الملک بن محمد بن محمد بن طفیل اندلسی از دانشمندان و فیلسوفان بزرگ اسلام است، که در وادی آش در سنه ۴۹۴ هـ بدنیا آمد

---

(۱) شرح اشارات شیخ از محقق طوسی ۳، ۳۶۹

(۲) شرح اشارات ازمحقق طوسی ۳، ۳۶۹

ودر سنه ۵۸۱ هـ در مراکش بمرد . مورخان او را از شاگردان ابن رشید وابن باجه شمرده اند ، که در فلسفه وطب وادب آیتی بود ، واز آثارش داستانی بنام حی بن یقظان باقیست (۱) که شهرت فراران دارد ، وبه السنه مختلفه ترجمه شده ، وهنگامیکه دانشمند اروپائی بنتز ترجمهٔ آنرا خواند ، مورد پسند واستعجاب او گردید.

داستان حی بن یقظان از زمان قدیم در بین دانشمندان شهرت داشت ، وبقول احمدامین مصری اساساً باکتاب یونانی «ایمن درپس» یعنی «نگهبان مردم» شباهت دارد ، واین کتاب به هوملص منسوبست که مذهب فلاطونی را بمذهب مصریان باستانی در آمیخته ، وعلی بن یوسف قفطی (متوفی ۶۴۶هـ) نیز آنرا می شناخته ودر اخبار العلماء باخبار الحکماء (۲) آنرا ذکر کرده است .

این داستان نیز به سه وجه بما رسیده ، که قدیمترین آن نگاشتهٔ خامهٔ شیخ الرئیس است ، وبعدازان ابن طفیل به آئین جدید وکسوت نوینش درآورد . سدیگر الغربة الغربیه (۳) تالیف شهاب الدین یحیی بن حبش سهروردی (مقتول ۵۷۸ هـ)
است ، که هریکی بذات خود ، اسلوب ومقصد وشکل مستقلی دارد

---

(۱) برای شرح سرگذشت زندگانی ابن طفیل رجوع شود به الاعلام ۷ر۱۲۸ والمعجب فی تلخیص اخبار المغرب از عبدالواحد مراکشی طبع قاهره ودایرة المعارف اسلامی ۱ر۲۱۲ وطبقات الاطباء ۲ر۸۸ ومعجم المطبوعات ۱۴۶ وبروکلمن ۱ر۶۰۲ وزنده بیدار از فروزانفر طبع تهران ۱۳۳٤ ش وحی بن یقظان ازاحمد امین طبع قاهره ۱۹۵۹م

(۲) طبع امین خانجی درقاهره ۱۳۲۶ق

(۳) احمدامین مصری نام این رساله سهروردی را الغربیة الغربیه نوشته ، در کشف الظنون ۲ ر۱۵۲ طبع استانبول ۱۳۱۱ ق وزندهٔ بیدار استاد فروزانفر الغربة الغربیه است .
ولی در وفیات الاعیان ابن خلکان گوید : وله الرسالة المعروفة «بالغربة الغربیه» علی مثال رسالة الطیر لابی علی بن سینا (۵ر۳۱۲) طبع قاهره ۱۹٤۹ م .

(۱) که در نوشتهٔ ابن‌سینا پهلوان داستان حی بن یقظان عقل متفلسف محض است، ولی ابن طفیل آن‌را انسان عاقل متصوف ساخته وسهروردی اورا شخصیت صوفی دانسته که بوسیلهٔ کشف و شهود به معرفت اعلای انسانی رسیده است. پس حی بن یقظان ابن طفیل انسانیست که از انسان ابن سینا مترقی تراست، وانسان سهروردی هم از ان ابن طفیل رساتر وکاملتر بنظر می آید. (۲)

چون در ینجا مقصد ما پژوهش وکاوش این داستان نیست، زیاده از ین در ین باره نمی پیچیم، وهمین قدر کافیست بگوئیم: که هدف شیخ الرئیس عقل وفلسفه بوده، در حالیکه ابن طفیل عقل را با نقل انباز ساخته ومقایسهٔ روش حکماء را باارباب شرایع واصحاب کشف وجههٔ همت خویش ساخته است. اما سهروردی مقتول تنها کشف واشراق را درنظر داشته‌و داستان را برهمین محور دوران داده است.

## سلامان وابسال در داستان ابن طفیل

در داستان حی بن یقظان (زندهٔ بیدار) ابن سینا و سهروردی ذکری ازسلامان وابسال نیست، ولی ابن طفیل فیلسوف اندلسی این دو شخصیت راهم در کردار های داستان سهم بارزی می دهد، وی «گذشته ازمقایسهٔ روش حکما وانبیا واصحاب کشف، طریقهٔ عزلت نشینان و اصحاب تأویل و کسانی راکه بحفظ بظواهر اعمال عنایت نمی ورزیده اند، وتفکر واعتبار ومطالعهٔ باطن‌را براعمال ظاهری مقدم می دانسته اند، با مسلک کسانی که تمسك بظواهر شرع راقولا وفعلا لازم دانسته اند. وملازمت جماعت‌را برانفراد ترجیح میداده اند، دروجود ابسال که نمودار طریقهٔ اولین‌است وسلامان که مظهر روشن دومین است مجسم ساخته، و آنهارا باهم مقایسه نموده وروش اول‌را برای خواص وراه دوم رابه جهت عامهٔ ناس لازم

---

(۱) این هر سه متن را بامقدمه‌وحواشی مفید احمد امین مصری تحت نمبر ۸ ذخایرالعرب بنام (حی ابن یقظان لابن سینا وابن طفیل وسهروردی) درسنه ۱۹۵۹ م نشر کرده وبعدازان ترجمه های فارسی آن بهمت و تحقیق استاد فروزانفر از تهران، در ۱۳۳٤ شمسی نشر شده است.

(۲) مقدمه احمدامین برحی ابن یقظان ۳۹

شمرده ، ودر بین ایشان وجه جمعی را اندیشیده است . (۱)
که اتفاق بین دین وفلسفه باشد ، واین موضوعیست که دانشمندان اسلام همواره درین باره به تفکر وتحقیق وتالیف پراخته اند .

پروفیسور گرسیه گومس که ترجمهٔ داستان ابن طفیل راخوانده وتحقیق کرده معتقداست ، که قالب داستانی قصهٔ حی بن یقظان ابن طفیل از «داستان ذی القرنین وحکایت بت وپادشاه ودخترش» گرفته شده ، واین یکی ازان داستانهاست ، که در بارهٔ شخصیت اسکندر در اندلس رواج داشت .

ودر کتاب خانهٔ آسکوریال هسپانیا کتاب خطی باین نام بحروف لاتینی ارغونی موجود است که بقرن ۱۶ مسیحی تعلق دارد ، واکثر حصص این کتاب با آنچه ابن طفیل درداستان حی بن یقظان انشا کرده مطابقت ومماثلت میرساند ، ووجوه مشابهت درانها موجود است .

گومس گوید : که بلتازار گراسیان (Baltazar Gracian) در کتاب معروف خویش کریتیکون ، ناقد ، ابن طفیل در حی بن یقظان از یك اصل مشترکی الهام گرفته اند ، که همین داستان صنم باشد . زیرا ترجمهٔ حی بن یقظان ابن طفیل درزبانهای اروپا ، قبل از ۱۶۷۱ نشر نشده بود ، تامنبع الهامی برای نویسندهٔ کریتیکون میگشت ، در حالیکه این کتاب در سنه ۱۶۵۱ م انتشار یافته بود . (۲)

بهرصورت مأخذ ومنبع الهام ابن طفیل چه همین داستان صنم واسکندر باشد ، یاحی بن یقظان ابن سینا ، یا منبع مشترك قدیمتر دیگری که ابن سینا نیزازان اقتباس کرده ، این مطلب روشن است : که وی برخلاف ابن سینا وسهروردی ، جز پهلوان اصلی داستان یعنی حی بن یقظان ، دوشخصیت شگفت انگیز دیگری راکه سلامان وابسال باشند ، نیز درین داستان دخیل کرده است ، در حالیکه در روایات حنین

(۱) مقدمهٔ زندهٔ بیدار ، ص ۱۱

(۲) مقدمه احمدامین برحی بن یقظان ص ۱۳

بن اسحاق وابن سینا (چنانچه گذشت) داستانی علاحده ومستقل بوده است. (۱)

(۵)

## سلامان وابسال جامی

درهفت اورنگ حضرت جامی کوچکترین مثنویست، که بیش از ۱۱۳۰ بیت در مزاحفات بحر رمل مسدس (فاعلاتن فاعلاتن فاعلن) دارد (۲) وهموزن مثنوی کبیر حضرت مولانا جلال الدین بلخی است، که باین بیت آغاز می‌شود:

ای بیادت تازه جان عاشقان زآب لطفت تر، زبان عاشقان

(۱) داستان حی بن یقظان درالسنه اروپا ترجمه‌های متعددی دارد: بوکوک POCKOCK آنرا به لاتینی بنام «فیلسوف معلم نفسی خویش» ترجمه‌ودر ۱۶۷۱ م نشر کرد، ترجمه هسپانوی آن در ۱۹۱۰ م ازطرف بونسل بویجلیس انتشار یافت ودرهمین سال ترجمه فرانسوی آنرا لیون گوتییه نشر کرد، درزبان روسی ترجمه ج، کوزمین J.KUZMiN با تعلیق د. ك بتروف در پترسبرگ در ۱۹۲۰م طبع شد.

(۲) این کتاب بارها در بسا ممالك طبع شده، که قدیمترین طبع متن فارسی آن درلندن توسط ف، فالکنر F. FALCONER درسنه ۱۸۵۰م ازطرف انجمن طبع کتب السنه شرقی انجام یافت، متن منقح آن درسنه ۱۹۱۶م در بمبیٔ بوسیله شیخ عبد القادر سرفراز نشر گردید، طبع های دیگر آن اینست: طبع متن فارسی با مقدمهٔ رشید یاسمی در تهران، و طبع مغلوطی که درمجموعه هفت اورنگ به تصیح (؟) مدرس گیلانی از طرف کتابفروشی سعدی در تهران بسال ۱۳۳۷ش شده: از صفحه ۳۱۱ تا ۳۶۴ همین مجموعه، وچندین طبع ناقص و مغلوط سنگی هند.

اما ترجمه‌های آن بزبانهای دیگر: ۱- ترجمه انگلیسی منظوم از فیتز جرالد که درسنه ۱۸۵۶م درلندن باراول طبع شد ۲- ترجمه فرانسوی ازوگست بریکتو استاد پوهنتون لیژ طبع پاریس ۱۹۱۱م ۳- ترجمه انگلیسی و، واتس طبع لندن ۱۸۵۰م ۴- یك ترجمه تورکی آنرا محمود بن عثمان لامعی شاعر دربار عثمانی که دفتری سلطان بایزید بود ودرسنه ۹۳۸ه وفات یافته ودر بروسه مدفونست. این شاعر تورك نفحات وشواهدالنبوه حضرت جامی راهم به تورکی در آورده است (قاموس الاعلام شمس الدین سامی طبع استانبول ۱۳۱۴ق، جلد ۵، ۳۹۷۴)

حضرت جامی مرد جهانی بوداز استانبول تاجنوب هند وما وراء النهر وسمرقندشهرت‌ونفوذ داشت . اهل‌علم ومدرسه وداشمندان اورا گرامی‌داشتندی .درحلقه‌های‌روحانی‌وصوفیان وخانقاه‌های ارباب طریقت وصفانفوذ داشتی ، درباریان واهل سیاست ممالک آسیائی ، باوعقیدت وارادات ورزیدندی . وی درمرکز سلطنت خراسان آنوقت که‌پروشگاه ادب وصنعت ودانش بودیعنی‌درهرات زندگی میکرد.ولی‌روابط وی بادربار های‌سلاطین عثمانی ودربار ایران‌و هنددرکمال خلوص وصفا جریان داشت ، نامه های ارادت آمیز شاهان وفرمان روایان و وزیران وصدور ممالک باهدایای ایشان ، بحضور این درویش خوش‌ذوق داشمند میرسید ، وپاسخ آن داده می‌شد . (۱)

ازجملهٔ تالیفات وآثار منظوم حضرت جامی که غیر از شاهان وامرای داخلی کشور خراسان ودربارهرات ، بنام‌سلاطین وشاهان کشورهای دیگراهداء شده :دفترسیوم سلسلهٔ الذهب بنام سلطان بایزید دوم عثمانی (۸۸٦ - ۹۱۸ ه ) درحدود ۸۹۰ ه است . دودیگر همین مثنوی سلامان وابسال‌را بنام پادشاه ترکمن یعقوب بیک بن اوزون حسن‌آق قوینلو سلطان تبریز (۸۸۴ - ۸۹٦ ه ) اهداء داشته که‌در دیباچهٔ کتاب درستایش او چنین‌گوید :

| | |
|---|---|
| شاه یعقوب آن‌جهانداری که‌هست | باعلوش ذروهٔ افلاک پست |
| ملک هستی فسحت میدان او | گوی‌گردون درخم چوگان‌او |
| نام او دیباجهٔ دیوان عقل | حکم او سنجیدهٔ میزان عدل |
| شد ز حسن خلق مشهور زمن | هست میراث وی این‌خلق حسن |

(اورنگ دوم، ص ۳۱۵)

---

(۱) رجوع شود به ریاض الانشاء خواجه محمود گاوان، طبع حیدرآباد دکن ، ومنشآت‌جامی ، واسنادو مکاتبات تاریخی‌گرد آوردهٔ عبدالحسین نوائی طبع تهران ۱۳۴۱ ش ، صفحه ۴۳۳ ببعد .

سال سرودن این مثنوی را خود حضرت جامی تصریح نکرده ، ولی ظاهراً باید در سال ۸۸۵ ه باشد ، زیرا جلوس سلطان یعقوب ۸۸۴ ه است ، و تاریخ سرودن تحفة الاحرار که بعد از سلامان وابسال بنظم آمده ، بسال ۸۸۶ ه است ، پس ناگزیر تاریخ نظم این مثنوی میان این دوسال باشد . (۱)

چون تولد حضرت جامی در ۸۱۷ ه است . (۲) و در حین نظم کردن سلامان وابسال ۶۸ ساله بود ، بنابران درین مثنوی از ضعف پیری وناتوانی یادها وشکایت ها دارد ، وچون نور چشمش روی به کمی نهاده ، از استعمال شیشه فرنگی یعنی عینك نا گزیر بود ومیگفت . (۳)

از دو چشم من نیاید هیچ کار　　از فرنگی شیشه تا گشته چهار (۳)

وجای دیگر گوید :

دوچشم کرده ام از شیشه فرنگ چهار　　هنوز بس نبود در تلاوت سورم

(دیوان جامی ۷۱)

شاعر نامی انگلیس فیتزجز الد (Fitz Gerald) (۱۸۰۹ - ۱۸۸۳ م) که بوسیله ترجمه رباعیات عمر خیام ، شهرت جهانی یافت ، مثنوی سلامان وابسال حضرت جامی را نیز با نگلیسی منظوم ودرسنه ۱۸۵۶ م نشر کرد ، وی گوید :

---

(۱) جامی از علی اصغر حکمت ص ۱۹۰

(۲) خود جامی فرماید :

بسال هشت صد و هفده ز هجرت نبوی
که زد ز مکه به یثرب سرادقات جلال
ز اوج قله پرواز گاه عز و قدم
بدین حضیض هوان سست کرده ام پر و بال .

(۳) ظاهراً عینك را در همان اوقات درو نیز ساخته و تازه در خراسان معمول شده بود (حکمت)

«این حکایت نه تنها بخودی خود جالب است، بلکه از نظر اخلاقی ونتیجه یـی که از ان گرفته می‌شود نیز شایان توجه میباشد. نکات بسیار جالب ودلپذیر گوناگونی که ضمن داستان ذکر گردیده، آنرا روشن‌تر وزیباتر میسازد، ومعانی اخلاقی بسیاری را تعلیم میدهد. حشو و فروع آن‌همه متنوع وتازه ودرنوع خود منحصر است، و بعید نیست، اگر دارای شهرت بسیارشود.» (۱)

---

(٤)مقاله علی اصغر حکمت ۱۳۲۵ش درنشریه وزارت خارجه ایران ۱۳۳۸ش.

# ماخذ جامی

درصفحات گذشته داستان سلامان وابسال را در منابع قدیم دورهٔ اسلامی بسه وجه نقل کردیم، که نقل حنین بن اسحاق و ابن سینا وابن طفیل باشد.

چون سلامان وابسال حضرت جامی باوجوه ثلاثهٔ سابقه مقابله شود، این نتیجه بدست می آید، که مأخذ وی نقل اول یعنی ترجمه حنین بن اسحاق است، نه داستان ابن سینا وابن طفیل.

ولی حضرت جامی در نقل داستان تنوعی را وارد آورده، و در هرجای حکایات مناسب وحکم واندرزها وفروعی را بمناسبت موقع دران اضافه کرده، ومطالب رابدین وسیله مطابق ذوق عصر خویش، روشن تر وجالب تر ساخته وچاشنی عرفان وتصوف داده است.(۱)

آقای علی اصغر حکمت در کتاب جامی، سهواً مأخذ او را همان شرحین امام فخر الدین رازی ونصیر الدین طوسی میداند وگوید:

> «اما حکایت سلامان وابسال را جامی از دو شرحیکه امام فخر رازی و خواجه نصیر الدین طوسی بر اشارات شیخ الرئیس ابوعلی حسین ابن سینا نوشته اند اقتباس فرموده، ودر شرح خواجه نصیر، این حکایت بدوطریق روایت شده، که یک روایت آن بامختصر تغیری همانست که جامی بنظم آورده است.» (۲)

---

(۱) صوفیان خراسان این کارا قبل از جامی هم کرده بودند، شیخ فریدالدین عطار شاعر معروف صوفی قرن هفتم از رساله «الطیر» شیخ الرئیس بوعلی سینا وامام غزالی الهام گرفت، ومنطق الطیر خویش را که مشحون به کنایات و اشارات عرفانست، مطابق ذوق عصر به حلیه عرفان وتصوف در آورد، وفرق اینجاست که بوعلی در الطیر یک مرد فکور منطقی است. درحالیکه عطار به اشراق وعرفان اتکا دارد، ومعناً برد مطالب الطیر می پردازد.

(۲) جامی از علی اصغر حکمت طبع تهران ۱۳۲۰ش.

درین سخن گفتگویی نیست که محقق طوسی هردو وجه داستان یعنی نقل حنین بن اسحاق وابن سینا رادیده بود ، و۲۰سال بعد ازختم شرح اشارات ، مختصر هردورا درکتاب خویش نوشت ، ولی این اقتباس و اختصار محقق طوسی آنقدر فشرده وکوتاهست ، که نمی تواند اساس کارحضرت جامی در تفصیل واطناب واشباع داستان واقع گردد ، وجزویات داستان را ازان تلخیص بگیرد . بنا بران باید گفت : که عین ترجمه حنین بن اسحاق درنظر حضرت جامی بود وداستان خودرا ازروی آن با تفصیل واشباع بنظم آورد .

حضرت جامی مردخوش ذوق ودانشمند وژرف بین سخن آفرینی بود ، بنا بران درلف مضامین داستان ، صدها نکته وپند وحکمت را جای داد ، وبسا مطالب کارآمد مفید اجتماعی واخلاقی وتربیوی را بآن ضم کرد ، ولی علاوه ازین اضافات و زواید ، اصل داستان جامی با نقل حنین بن اسحاق در موارد ذیل اختلافاتی دارد ، که شاید حضرت جامی ازطرف خود دران وارد آورده باشد .

۱ ـ در داستان حنین بن اسحق که از یونانی ترجمه شده ، اثرعقاید به ارباب انواع ومیتالوجی واساطیر قدیم یونان نمایانست ، مثلا هنگامیکه سلامان وابسال هردو خویشتن را به دریا می اندازند تا غرق شوند ، پدر سلامان به روحانیت آب ، فرمان نجات ازغرق ابسال رامیدهد ، واین تعبیر ایمائیست به رب النوع بحر او کینوس (ÓKEANOS) در میتالوجی یونانی ، وهکذا هنگامیکه قلیقولاس حکیم ، سلامان را به غار ساریفون برای مراقبه وتلقین روحی می برد چهل روز ادعیه و نماز های زهره را میخواند ، که این هم همان وینس (YENLIS) ربة النوع عشق وجمال و بهار باشد .

اما جامی در مثنوی خوداین دو دلباختهٔ دست از جان شسته را بجای طوفانهای بحر در بین لهیب سوزان آتش می نشاند وگوید :

چون سلامان آن حکایت ها شنید　　　جامهٔ آسودگی برخود درید

خاطرش از زندگانی تنگ شد | سوی نابود خودش آهنگ شد
روی با ابسال در صحرا نهاد | در فضای جان فشانی پا نهاد
پشته پشته هیزم از هر جا بدید | جمله را یکجا فراهم آورید
جمع شد زان پشتها کوه بلند | آتشی در پشتهٔ کوه او فگند
هر دو از دیدار آتش خوش شدند | دست هم بگرفته در آتش شدند

(اورنگ دوم ص ۳۵۵)

نجات دادن به سلامان از بین شعله های فروزان آتش نیز در منظومهٔ جامی، بجای روایت اساطیری یونان به تعبیر مناسب عصر جامی در آمده، و آنرا از «همت مردان» دانسته است و گوید : (۱)

شه نهانی واقف آن حال بود | همتش بر کشتن ابسال بود
بر مراد خویشتن همت گماشت | سوخت او را و سلامان را گذاشت
کار مردان دارد از مردان نصیب | نیست این از همت مردان غریب

(اورنگ دوم، ص ۳۵۵)

در مرحله دوم که ربة النوع جمال و عشق، زهره، در اصل داستان بعد از درودها و نمازهای ار بعین حکیم به سلامان روی مینماید واورا ازخود می برد، ودرانجا آلهه ییست که برایش نمازها و ادعیه تقدیم میگردد، در منظومه حضرت جامی همان خنیاگر چنگ نواز فلك است که جامی درین موقع باز مسئله را بعرفان و تصوف کشانده وحسن باقی را برحسن فانی وعیش باقی را برفانی ترجیح داده است :

نقش ابسال از ضمیر او بشست | مهر روی زهره بروی شد درست
حسن باقی دید واز فانی برید | عیش باقی را زفانی بر گزید

(اورنگ دوم، ص ۳۶۰)

---

(۱) مردان باصطلاح صوفیان واهل طریقت عصر جامی، ر باب ذوق وصفا و اشراق ومشاهده اند.

۴ - در پایان داستان حنین بن اسحاق اشارا تیست به نوشتن این داستان وادعیهٔ هفت سیاره (خدایان اساطیری یونان) بر الواح سیمین ونهادن آن در گور پدر سلامان ، وبنای هرمها و کشودن آن از طرف اسکندر وارسطو ، که جامی تمام آنرا حذف کرده ، وبجای آن قصه رابه وصایای پادشاه به سلامان وتأویل رموز داستان ختم می کند .

## تأویل رموز داستان

محقق طوسی درشرح اشارات به تأویل رموز هردو وجه داستان پرداخته ، ونتایج اخلاقی وفلسفی که باید ازین داستان ها گرفته شود بوسیلهٔ این شرح وتأویل عالمانهٔ قصه بدست می آید .

حضرت جامی درین قسمت داستان ، بکلی پیرو ، بلکه مترجم شرح اشارات محقق طوسی است ، وهیچگونه ابتکاری ندارد الا آنکه در ترجمهٔ مطالب شرح محقق طوسی وبرشتهٔ نظم درآوردن آن ، استادی و مهارت ادبی خویش را بکار برده است ، حضرت جامی فرماید .

| | |
|---|---|
| باشد اندر صورت هر قصه یی | خرده بینان راز معنی حصه یی |
| صورت این قصه چون اتمام یافت | بایدت از معنی ء آن کام یافت |
| وضع اورا اهدانی کرده است | کو بسر کار راه آورده است |
| زان غرض نی قیل وقال ماو تست | بلکه کشف سر حال ما و تست |
| شرح او را یک بیک از من شنو | پای تا سر گوش باش وهوش شو |

(اورنگ دوم ، ص ۳۶۲)

در سطور آینده عبارات عربی از محقق طوسی و شرح دلاویز منظوم از حضرت جامیست : الملک: هوا لعقل الفعال (۱) (شرح اشارات ازطوسی ۳ر۳۶۶)

صانع بیچون چو عالم آفرید  عقل اول را مقدم آفرید
ده بود سلک عقول ای نکته دان  وان دهم باشد مو ثر در جهان
کار گر چون اوست در گیتی تمام  عقل فعالش ازان گردید نام
(اور نگ دوم ، ۳۶۳)

والحکیم هو الفیض الذی یفیض علیه مما فوقه (شرح طوسی ۳ر۳۶۶)

پیش دانا راه دان بوا لعجب  فیض بالا را حکیم آمد لقب

وسلامان هو النفس الناطقه. (۲) فانها افاضها من غیر تعلق بالجسمانیات.

روح پاکش نفس گویا گشته اسم  زاده زین عقلست بی پیوند جسم
هست بی پیوندی جسمش مراد  آنکه گفت این از پدر بی جفت زاد
زاده یی بس پاک دامان آمدست  نام او زانرو سلامان آمدست

وابسال: هو القوة البدنیة التی تستکل النفس و تألفها.

کیست ابسال این تن شهوت پرست  زیر احکام طبیعت گشته پست

وعشق سلامان لابسال: میلها الی اللذات البدنیه.

تن بجان زندست جان از تن مدام  گیرد از ادراك محسوسات کام
هردو زانرو عاشق یکدیگرند  جز بحق از صحبت هم نگذرند

---

(۱) ارسطو نظم خاص برای عالم وجود قایل شده و نظریهٔ عقول عشره که وسایط ما بین جسمانیات و ذات حق اند اظهار داشته است، فارابی گوید: نخستین مبدع از ذات حق تعالی شیء واحد بالعدد است و آن عقل اول است، و از عقل اول عقل دوم و فلك اول بوجود آمده، و از عقل دوم عقل سوم و فلك دوم صادر شده و همین طور تا عقل دهم فلك نهم میرسد، و از عقل دهم عقول و نفوس بشری افاضه می شود، و از فلك نهم عناصر اربعه و موالید آن (فرهنگ علوم عقلی ۳۹۰ طبع تهران ۱۳٤۱ ش)

(۲) نفس ناطقه جوهر مجرد از ماده است در مرتبه کمال و فاعل آن هم امر قدسی مفارق از ماده باشد که آنرا عقل فعال گویند تعریفات سید شریف ۱۹۵ و کشاف اصطلاحات ۳۹۸)

وقهر بهما الی ماوراء بحر المغرب: انغماسهما فی الامور الفانیة البعیدة عن الحق .

چیست آن دریا که در وی بوده اند / وز وصال هم در ان آسوده اند
بحر شهوتهای حیوانیست آن / لجهٔ لذات نفسانیست آن
عالمی در موج او مستغرقند / واندر استغراق او دور از حقند

ـ وتعذیبهما بالشوق مع الحرمان وهما متلاقیان: بقاء میل النفس مع فتور القوی عن افعالها بعد سن الانحطاط.

چیست آن ابسال در صحبت قریب
وان سلامان ماندن از وی بی نصیب

باشد آن تأثیر سن انحطاط / طی شدن آلات شهوت را بساط
کرده جا محبوب طبع اندر کنار / والت شهوت فرومانده زکار

ـ ورجوع سلامان الی ابیه: التفطن للکمال والندامة علی الاشتغال بالباطل :

چیست آن میل سلامان سوی شاه / وان نهادن رو به تخت عز و جاه
میل لذتهای عقلی کردنست / رو به دار الملک عقل آوردنست

ـ والقاء نفسیهما فی الحر : تورطهما فی الهلاک:

درینجا چون جامی برخلاف متن ترجمه حنین بن اسحاق و تلخیص محقق طوسی از سلامان وابسال شیخ الرئیس، سلامان وابسال را در شعلهٔ فروزان آتش می نشاند، بنابران تأویل آنرا هم جز ازانچه محقق طوسی فرموده بدینطور کرده است :

چیست آن آتش ریاضتهای سخت / تا طبیعت را زند آتش برخت
سوخت زان آثار طبع وجان نماند
دامن از شهوات حیوانی فشاند

ـ الزهره: التذاذ بالابتهاج بالکمالات العقلیه .

درینجا نیزحضرت جامی سخن را با آتش وصورت قصه خویش ربط

میدهد، و تأویلی مانند محقق طوسی میکند:

لیك چون عمری بآتش بود خوی ‏ ‏ گه گهش درد فراق آمد بروی

زان حکیمش وصف حسن زهره گفت

کرد جانش را به مهر زهره جفت

تا به تدریج او بزهره آرمید ‏ ‏ و زغم ابسال و عشق او رهید

چیست آن زهره کمالات بلند ‏ ‏ کز وصال او شود جان ارجمند

زان جمال عقل نورانی شود ‏ ‏ پادشاه ملك انسانی شود

در تأویل محقق طوسی بعد از ین شرح رموز هرمین هم آمده، ولی در متن جامی ذکری از ان نیست، بنابران کتاب خویش را چنین ختم میکند:

با تو گفتم مجمل این اسرار را ‏ ‏ مختصر آوردم این گفتار را

گر مفصل بایدت فکری بکن ‏ ‏ تا به تفصیل آید اسرار کهن

همبرین اجمال کاری این خطاب ‏ ‏ ختم شد والله اعلم بالصواب

* * *

-٦-

## مطالعهٔ داخلی داستان

### در سلامان وابسال جامی چه می یابیم ؟

درقرن نهم هجری شعر فارسی دوره‌های کمال و پختگی و نضج ادبی خود راطی کرده بود ، پنج قرن قبل ازین عصر ، بدربارهای صفاریان سیستان وسامانیان بلخی وآل ناصر غزنه ، وغوریان انواع شعر وسخن فارسی بوجود آمده وپرورش یافته بود . وعلاوه بر قصیده سرایی ومدح گویی . غزل ومثنوی و شاعری اخلاقی وصوفیانه ونظم مطالب فلسفی ودینی وداستان سازی وغیره شیوع ورواج تمام داشت .

درچنین عصری که حضرت جامی زندگی میکرد ، انصافاً مبتکر شدن وچیز نوی را بوجود آوردن ، کار آسانی نبود .زیرا پیش ازو ره نوردان تیزقدم وسبك سیر ، این جاده راسخت کو بیده بودند وآنچه ممکن بود ، پیش ازین عصر بوجود آمده، وذخایر گرانبهائی را درادب وحکمت وانواع شاعری فراهم آورده بودند .

قسمت اعظم شعر حضرت جامی مثنویات سبعهٔ او بنام هفت اورنگ است ، که مظهر نیروی قریحه وی اند ، ولی درهمین زمینه نیز قبل ازودو شاعرزبردست ومقتدر قریحه آزمایی کرده بودند ، که یکی استاد مبتکرسخن ، حکیم الیاس بن یوسف مشهور به نظامی گنجوی (۵۳۵ ـ ۵۹۹ هـ) صاحب خمسه (مخزن الاسرار ، خسروو شیرین ، لیلی ومجنون ، هفت پیکر ، اسکندر نامه) است ، دو دیگر سخنور نامی امیر خسرو بلخی ثم دهلوی بن امیر سیف الدین محمود لاچین (٦۵۱- ۷۲۵ هـ ) است که موفق ترین پیروان نظامی درنظم خمسهٔ خود شمرده

می شود ، واین خمسه عبارتست از: شیرین وخسرو ، ومجنون ولیلی منظوم ۶۹۸ ه . سوم هشت بهشت ۷۰۱ ه . چهارم مطلع الانوار در مقابل مخزن الاسرار نظامی سرود ه ۶۹۸ ه و آئینهٔ سکندری ببیروی سکندر نامه نظامی .

نظامی که درین مورد خلاق ومبتکراست ، خمسهٔ وی مقام بلند و درجهٔ نخستین را دارد ، وبعد ازوهم حقاً امیرخسرو جای میگیرد ولی حضرت جامی که زمانا وفناً درمرتبهٔ سوم واقع می شود ، خاتم وحلقهٔ آخر این سلسلة الذهب است :

این سلسله ازطلای نابست ... وین خانه تمام آفتابست

سخن شناسان شرقی وغربی باتفاق حضرت جامی را خاتم شعرای کلاسیك فارسی دانسته اند، ولی این سخن دلیل ترجیح و بلندی مقام وی براستادان سلف نیست .

باوجودیکه امیرخسرو درمقام خود ستایی چنین میگفت :

کوکبهٔ خسرویم شد بلند ... زلزله درگور نظامی فگند

ولی سخن سنجان اورا درخور همسری وانبازی آن استاد بزرگ نمی دانستند وعبید میگفت :

غلط افتادخسرورازخامی ... که سکبا(۱) پخت دردیگ نظامی

خودوی هم هنگامیکه درمقام انصاف می آید، متاع خودرادر بازار سخنوری همسر نفایس شعر نظامی نمیداند گوید :

نظم نظامی بهلطافت چودر
وز در او سربسر آفاق پر

پخته ازوشد چو معانی تمام
خام بود پختن سودای خام

بگذر ازین خانه، که جای تو نیست
وین ره باریك بهپای تو نسیت

---

(۱) بکسر اول وسکون ثانی آشیست ازسرکه و برنج که معرب آن سکباج است ( غیاث )

کالبدی داری وجان اندروست
هرچه توانی، به از آن اندروست
مثنوی او راست ثنای بگوی
بشنوش از دور دعایی بگوی
این همه زانصاف نگر، زور نیست
گر تو نه بینی، دگری کور نیست
(قران السعدین)

حضرت جامی نیز سخن سنج گوهر شناس است، و مقام خویش را اندرین بین می شناسد وچون بدیدهٔ واقع بینی می نگرد، نمی تواند حقوق دو استاد سابق را فراموش کند، ودر کمال حق بینی و واقعیت پسندی چنین گوید:

هر چند که پیش ازین دو استاد
در ملک سخن بلند بنیاد
در نکته وری زبان کشاندند
داد سخن اندران بدادند
از گنجه چو گنج آن گهر ریز
وز هند چو طوطی این شکرریز
آن کنده زنظم، نقش در سنگ
وین داده بحسن صنعتش رنگ
آن برده علم بر اوج اعجاز
وین کرده فسون سامری ساز
منهم کمر از قفا بستم
بر ناقهٔ باد پا نشستم
من نیز بفاقه ناقه راندم
خود را به غبار شان رساندم
گر مانده از شمار شان پس
بر چهرهٔ من غبار شان بس
اکسیر و جو دم آن غبار ست
بر فرق نیازم آن نثار ست
(اورنگ ششم، لیلی و مجنون ۷۶۰)

باری چون خود استاد خراسان معترف مقام خوداست ، «و کمر در قفای» ایشان بسته ، ماهم نمی توانیم اورا ازایشان پیشتر ببریم ولی درقرنیکه مقام سخنوری وفصاحت کلام فارسی بعداز فتنهٔ مغل بپستی گرائید « وزمان کساد بازار سخن بود ، حضرت جامی باز این کانون را گرم داشت ،وبه نفس مسیحائی خود آنرا جانی تازه ورونق بی اندازه بخشید ، واین مطلب را درآغاز سلامان وابسال چنین روشن می کند :

عمرها شد تا درین کاخ کهن | تار نظمم بسته بر عود سخن
هر زمان از نو نوایی میزنم | دم زدیرین ما جرایی میزنم
رفت عمر واین نوا آخر نشد | کاست جان واین ماجرا آخر نشد
پشت من چون چنگ خم گشت وهنوز | هر شبی درساز عودم تا بروز
عود ناسازست وکرده روزگار | دست مطرب راز پیری رعشه‌دار
نغمهٔ این عود موزون چون بود | لحن این مطرب بقانون چون بود
وقت شد این عودرا خوش بشکنم | بهر بوی خوش در آتش افگنم
خام با شد عود را آتش زدن | خوش بود درعودخام آتش زدن
بو که عطر افشان شود این عودخام | عقل ودین را زان شود خوشبو مشام

(اورنگ دوم ، ص ۳۱۸)

درچنین حالیکه حضرت جامی خود مدعی ابتکار نیست و «دم از ماجرای دیرین میزند» وداستان سلامان وابسال وی در ادبیات گذشتهٔ تازی سابقه یی دارد ، و بحر وعروض آن هم تقلید ی از مثنوی کبیر مولوی بلخی است ، بازهم حضرت جامی آنرا بروفقی ترتیب وانسجام داده ، که اضافه از داستان اصلی حکمت آموز وعبرت انگیز سلامان وابسان ونتایج اخلاقی وعرفانی وفلسفی آن متضمن فواید ونکات ونصایح وپندهای دیگریست که هنوز هم در

زندگانی اجتماعی بدردما می خورد ، و مطالبی است خواندنی وشنیدنی ، که دراینجا به برخی ازان اشاره می‌رود :

## اجتناب از میخوری

جمله حیوانات را چشمست و گوش
خاصهٔ انسان بود این عقل و هوش

دشمن هوش است می ای هوشمند
دوست را مغلوب دشمن کم پسند

با دو صد خرمن زر کامل عیار
نیم جو هوش ار فروشد روزگار

بخرد آن بهتر که عمری خون خورد
تا خرد آن نیم جو هوش و خرد

(اورنگ دوم ص ۳۴۱)

## قضا و توبه

از قضایای مشکل فلسفه و کلام است ، ولی حضرت جامی آنرا از نظر اجتماعی و اخلاقی تحلیل میکند ، و توبه یعنی عزم باز گشتن از معاصی را وظیفهٔ فرد میداند ، دراینجا اگرما معاصی را بمعنی اعم تمام خطا کاریهای اجتماعی بدانیم ، این اندرز جامی ارزنده تر میگردد :

توبه چون شیشه ، قضا آمد چو سنگ
شیشه را با سنگ نبود تاب جنگ

توبه از ماضی پشیمان گشتن است
وز معاصی حالیا بگسستن است

عزم کردن کاندر استقبال هم
بر معاصی باشدت اقبال کم

گر بفرض این عزم تو ناید درست
اختیار آن نه اندر دست تست

یکدم از اصلاح آن غافل مباش
گرچه افتادی بگل، در گل مباش
عزم میکن کز گنه باز ایستی
جاودان با توبه دمساز ایستی
(اورنگ دوم ۳۲۳)

## سیاست بادانش توأمست

شاه‌چون نبود بنفس خود حکیم یا حکیمی نبود ش یارو ندیم
قصر ملکش را بود بنیاد سست کم فتد قانون حکم او درست

و این همان نظریهٔ مدینهٔ فاضله در سیاست‌است، که از افلاطون تاحکمای اسلامی آنرا بهترین طریقهٔ سیاست دانسته‌اند، و بموجب آن ادارهٔ اجتماعی بدست دانشمندان وافاضل باشد، که در تهذیب دیگران سعی کنند. (۱)

الملك يبقى مع الكفر و لا يبقى مع الظلم

یعنی ملك با کفر باقی ماند و باستم نه‌ماند، این مقوله تازیست در اصالت عدل وداد‌گری، جامی گوید:

نکته‌یی خوش گفته‌است آن‌دور بین عدل دارد ملك‌را قایم نه‌دین
کفر کیشی کو بعدل آید فره ملك را از ظالم دیندار به
گفت باداؤد پیغمبر(ع) خدای ج) کامت‌خودرا بگوی ای نیکرای!
کزعجم چون پادشاهان آورند نام جز ایشان به‌نیکی کم برند
گرچه بود آتش پرستی دین شان بود عدل‌وراستی آیین شان
قرنها زایشان جهان معمور بود ظلمت ظلم از رعایا دور بود

---

(۱) اخلاق ناصری ۲۴۶ وسیاست المدینه از فارابی ۵۷

بندگان فارغ زغم فرسودگی
داشتند از عدل شان آسودگی
(اورنگ دوم ۳۳۶)

## چهار خصلت

هست شرط پادشاهی چار چیز
حکمت و عفت ، شجاعت ، جود نیز
هر که با این چار خصلت یار نیست
از عروس ملك بر خوردار نیست
(ص ، ۳۵۴)

## خدمت دانایان

خوش بود خاك در کامل شدن
بندهٔ فرمان صاحبدل شدن
رخنه کز نادانی افتد در مزاج
یابد از دانا و دانایی علاج
(ص ، ۳۵۹)

## اوج مقام سلطنت

افسر شاهی چه خوش سرمایه است
تخت سلطانی چه عالی پایه است
هر سری لایق بآن سرمایه نیست
هر قدم شایستهٔ این پایه نیست
چرخ سا ، پائی سزد این پایه را
عرش فرسا فرقی آن سرمایه را
(ص ، ۲۶۰)

## از صفات وزیر

از وزیران نیست شاهانرا گزیر
لیک دانا و امین باید وزیر
داند احوال ممالک را تمام
تا دهد بر صورت احسن نظام
باشد اندر ملک و مال شه امین
ناورد بر غیر حق خود کمین
زانچه باشد قسمت شاه و حشم
از رعیت نی فزون گیرد نه کم
مهربانی با همه خلق خدای
مشفقی بر حال مسکین و گدای
لطف از مرهم نه هر سینه ریش
قهر او کینه کش از هر ظلم کیش

## صفات منهیان

(۱)

منهئی باید ترا هر سو بپای
راست بین و صدق ورز و نیکرای
تا رساند با تو پنهان از همه
داستان ظلم و احسان از همه

## صورت تفتیش

آنکه باشد از وزیر اندر نفیر
پرسش او را میفگن با وزیر
هم بخود تفتیش کن آن حال را
ساز عالی پایه اقبال را

## کافی ناکافی

آنکه بهر تو کفایت میکند
ظلم بر شهر و ولایت میکند
آن کفایت نی، سعادیت کردنست
هیمهٔ دوزخ بهم آوردنست
کافیست آری و از وی دور نیست
کو کند آخر ده خود را دویست
حظ کافی چون چنین وافر بود
نفس او طغیان کند کافر بود
هست پیش زیرکان ارجمند
حکم کافر بر مسلمان ناپسند
قصه کوته، هر که ظلم آئین کند
وز پی دنیا ترك دین کند
نیست در گیتی ز وی نادانتری
کس نخورد از خصلت نادان بری
کار دین و دنیی خود را تمام
جز بدانایان میفکن والسلام

درزمانی که فرمانروایان فعال مایشاء برمردم بطور مطلق حکمرانی داشتند، ومردمان را بزور مسخرو مقهور می ساختند، این چنین اندزها وپندهای سودمندرا درکتاب خودجای دادن وبگوش ایشان رسانیدن، خیراندیشی محض وجرأت ادبیست که حضرت جامی

---

(۱) اسم فاعل از مصدر انهاء یعنی رسیانیدن خبر وابلاغ (المنجد) کلمهٔ منهی بمعنی مخبر درعصر غزنویان متعمل بود، و بیهقی آنرا بمعنی مخبر حکومتی آورده است.

آنرا درین مثنوی و آثار دیگرش جای داده است .

از مطالعه و بررسی داخلی سلامان و ابسال، خصایص آنرا چنین تلخیص توان کرد:

۱- این مثنوی یک اثر زیبا و فصیح و شیرین ادبیست .

۲- اصل داستان آن عبرت آموز و مبنی بر روایات باستانی بشریست .

۳- دارای نکات ارجمند و سودمند اجتماعی و اخلاقی و عرفانیست که اکنون هم بدرد ما میخورد .

۴- ازین داستان کهن، طرز تلقین دانشمندان باستانی جوامع بشری پدیدار است .

۵- جامعهٔ عصر جامی به چه نوع تلقینات اخلاقی و اجتماعی نیازمندی داشت ؟ و حضرت جامی به کدام وجه و کدام لهجه این مطالب را ادا فرموده است ؟

٦- حضرت جامی توانسته است با چنین تلقینات سودمند یك قسمت وظیفهٔ اجتماعی خود را بحیث شاعر عصر یا مبلغ خیر انجام دهد . و بدین تلقین مفید، تمام آثار سودمندش مشحون بنظر می آید .

(۷)

## بررسی انتقادی

چرا سلامان و ابسال جامی بدینسان بوجود آمد؟

نقادان و ژرف بینان کنونی، سلامان و ابسان جامی را گاهی بنظر انتقادی و خرده گیری نیز دیده اند، و این ژرف بینی ادبی و سخن سنجی، کاری مفید و ناشی از واقع بینی عصر حاضر است، و باید آنرا با وسعت صدر و مدارا پذیرفت . اما درین نقادی و کاوش های ادبی، همواره عصر جامی و روحیهٔ اجتماعی آنزمان را با نیازمندیها و خواسته های مردم آن در نظر باید داشت .

عصر جامی در قرن نهم هجری، دورهٔ آرامش و سکون و تنمیهٔ مبادی مدنیت و فرهنگ بوده و بعد از انکه تیمور با سلطهٔ نظامی خود از دهلی تا استانبول غارت کرده بود، در زمان اخلاف وی

آرامشی پدید آمد ومردم توانستند نفسی را بآرامی بکشند .

در حقیقت سلطهٔ تیمور و تیموریان دروسط آسیا فقط یك تسلط نظامی ولشکری بود ، و از نظر فرهنگی ومدنی تفاوت کوچکی با انظمهٔ سابق آنعهد در همین قسمت آسیا داشت . زیرا تیمور واخلاف وی در فرهنگ وعقاید دینی ووضع اجتماعی خراسان پرورده شده بودند ، و بنابران ذهنیت ایشان از ناحیهٔ فرهنگی بسیار متفاوت باسنخ فکروتمدن وشئون اجتماعی مردم دیگر نبود.

در سازمان اجتماعی آن هنگام ، شاهان تیموری وشهزادگان وامرای دربار در رأس تمام طبقات اجتماع بحیث فرمانروایان مطلق قرار داشته ، وبانیروی نظامی خود طوریکه میخواستند مردم را اداره میکردند . امرا واشراف مربوط دربارکه درحقیقت اداره چیان حقیقی بودند وبامردم تماس داشتند،واوامر دربارر ا دربین رعایا تطبیق میکردند ، باتکاء مقام سلطنت ، مختار مطلق بوده وتاجاییکه بمنافع دربار صدمتی وارد نمی آورده اند ، اختیار تمام را درحل وفصل مقدرات مردم وفراهم آوری مالیات ودیگر عواید دولتی داشته اند .

در همین عصر طبقهٔ روحانیان واهل تصوف نیز در جامعهٔ مردم نفوذ ووجاهت تمام داشته اند ،که در بین عامهٔ مردم یعنی کسبه وکشاورزان وطبقه فرمانروایان‌وجود داشته ودرسنخ تفکر وتمدن وعقاید وادب وتمام شئون اجتماعی مؤثر بوده اند .

در قرن نهم هجری بعد از لشکرکشی هاوغارتگریهای وسیع وخونریزیهای تیمور ،کشور پهناورش در بین بازماندگان او بخش گردید ، و خراسان که اهمیت باستانی داشت به پایتختی هرات ، مقر یك قدرت مرکزی این سازمان گردید ، و شاهان تیموری که پروردهٔ فرهنگ وتمدن وفکر وتهذیب خراسان بودند ، به نشو و نمای ادب و صنعت و هنر

وتصوف موقع خاصی دادند .

در چنین حال که آرامش خوبی در کشور بوجود آمده بود ، وروابط سیاسی هرات نیز باکشورهای چین وهند وعثمانی دوستانه بود ، نشو و نمای عناصر اقتصادی و بازرگانی ومبادله اموال وقوافل تجارتی نیز کارطبیعی است که برحیات مردم اثر می اندازد ودر چنین وضع اجتماعی که آنرا فیودالیزم قوی و پرورنده توان گفت : البته هموارد در صنعت وآرت شهکارهایی بوجود می آید ، که دربار هرات مدت یک قرن گهواره وپرورشگاه آن بود.

حضرت جامی درچنین محیط اجتماعی وطرز زندگانی بوجود آمد وآنچه در سازمان زندگانی آنروز موجود بود ، ناچار اکثر آنرا کسب کرد ، وی عالم بود ، شاعر ، صوفی بود ، ودر اجتماع معاصر خویش مردی نافذ ووجیه ومعتبر بود . در لباس فقر و درویشی برطبقات رفیع ووضیع اجتماع حکم میراند ، ودرعین این حال ، زمام تبلیغ حق واصلاح وتلقین اخلاقی وتصفیه روح مردم را بکف داشت ، وحتی شاهان ممالک بیگانهٔ دور از هرات مانند هند وعثمانی وامرای تبریز اورا « ارشاد پناه کمالات دستگاه » خطاب میکردند ، واز دور بحضورش عرض ارادت می نمودند .

پس حضرت جامی در حقیقت نمودار بحق وتمام وکمال عصر خویش است . از دربار تاخانقاه وکلبه های طبقات عامه به کنه زندگانی همه آشناست ، وبنا براین هر کتاب وی که دران سلامان وابسال ما نحن فیه نیز شامل است ، نماینده روح ملایی ، تصوف ودانشمندی ومرشدی ومردم داری اوست . وسیرت جامی را در آینهٔ این صفات بخوبی دیده میتوانیم ، و بادر نظر داشتن این وضع اجتماعی که شخصیت جامی را بار آورده است ، آثار و احوال وگفتار وکردار اورا محل انتقاد وژرف بینی میتوان قرار داد.

از جملهٔ نقادان جامی استاد فقید شوروی ای ، ای برتلس

BERTELS شاگرد وجانشین محقق معروف بار تولد است ، که در خطابه ۱۳۳۳ ش در تهران گفته بود :

« جامی نیز مانند دوست وشاگردش نوایی شخصی بود ، که دران زمان نیروی تسامح و سعهٔ نظر کامل داشت . . . و توانست
موضوع یکی از روایت ابن سینا را بنام سلامان وابسال به منظومه یی تمام وکمال مبدل سازد . . .
جالب توجه است که جامی در منظومهٔ سلامان وابسال از بوعلی نامی نمیبرد ، وحال آنکه محل تردید نیست ، اثر شیخ الرئیس موسوم به « خطبات التسلیه »
که درین افسانه باختصار ذکر شده است محرك جامی در نظم آن بوده است . وامالازم است درینجا تأکید کرد : که جامی روایت واقع بینانهٔ ابوعلی راتنها بصورت پندار بافی خیالی ازتوفیقی توانسته است بیان دارد . » (۱)

درین انتقاد دانشمند فقید یک قسمت آن که جامی منظومهٔ سلامان وابسال را ازروی روایت ابن سینا نظم کرده باشد بکلی باطل است . ومادر مباحث گذشتهٔ خود بادلایل و براهین روشن ساختیم ، که مأخذ جامی ترجمهٔ حنین بن اسحاق بودنه بر وجهی که ابن سینا این داستان را نوشته بود ، ومحقق طوسی تلخیص آنرا داده است .

اما انتقاد دوم این دانشمند متوجه است باینکه حضرت جامی روایت واقع بینانهٔ بوعلی را به پندار بافی خیالی تبدیل کرده است . این سخن نیز ازواقعیت دوراست ، زیراخود شیخ الرئیس در اشارات خود به عرفان وتصوف مقامی راقایل گردیده و نمط تاسع این کتاب را به « مقامات العارفین » تخصیص داده است . وی گوید :

« ان العارفین مقامات ودرجات یخصون بها وهم

---

(۱) جشن نامه ابن سینا ۲ر۱۸ طبع تهران ۱۳۳٤ ش

مى حياتهم الدنيادون غيرهم . فكانهم مى جلابيب
من ابدانهم قد نضوها (۲) و تجردوا عنهاعالم القدس
ولهم امورخفية فيهم وامور ظاهرة عنهم، يستنكرها
من ينكرها ويستكبرها من يعرفها .» (۳)

محقق طوسی درشرح اینمورد گوید: که این نمط درین کتاب از جلیل ترین ابوابست، زیراشیخ دران علوم صوفیه را بترتیبی آورده است، که درسابق ولا حق چنین نبود. وقصهٔ سلامان و ابسال را هم بطور مثال در همین مراتب عرفان ذکر کرده، که در نظرش نظیر خوبی برای ارتقای مدارج عرفانی بوده است .

پس درصورتیکه خود شیخ الرئیس همین کار را کرده و قایل بوجود مقامات عارفان باشد، چگونه میتوان گفت: که جامی آنرا به پندار بافی خالی تبدیل کرده باشد!

درحقیقت انتقادیك اثر از نظر یك مشرب خاص، در نزد پیروان همان مشرب مناط اعتبار تواند بود، ولی شاید خرده گیری در نزد ارباب مشارب دیگر بجا نباشد ، و باید گفت: که همین روحیهٔ عرفان وتصوف در آثار جامی ومخصوصاً درمثنوی سلا مان وابسال ، علت مهم مقبولی این آثارو محبوبی شخصیت او بود. زیراجامی بزبان اهل عصرخودسخن میگفت «لا بد بزبان او سخن باید گفت» ومطابق رجحان دورهٔ زندگانی خودفکر میکرد. وی کشمکش طبقاتی قرن بیستم را نمی شناخت و نه به علم غیب تطور آیندهٔ افکار بشر را دریافته میتوانست و ممکن است که قبول ابن‌سینا همدران عهد برخی این مشرب را انکار وجمعی اینکار را میکردند ،واین اختلاف مشارب روحی وفلسفی و فکری همواره در تاریخ بشر دیده می شود ، وحکمیت وذهنیت امروزی بشر نمی تواند مناط اعتبار ، برای بشر پنج قرن

---

(۲) ای خلعوها

(۳) اشارات نمط نهم ص ۳۶۳

پیشتر شده باشد ، وبسیار امکان دارد . که مسلمات اجتماعی امروزه نیز بعد ازقرنها همین حکم راپیدا کنند . زیرا سیر اند یشهٔ بشری تحولات آن متوقف نیست وافکار ارباب نظر هرگز جامد وبی حرکت نمی ماند .

باری اگر حضرت جامی درکارنامه های ادبی خویش ، مکانت ابتکار نداشته باشد ، مقام ترجمان صادق ومربی افکار عصر خویش را به تمام وکمال دارد ، واگر آثار جامی درهمین عصر نبودی جای آن بیقین خالی ماندی .

باید گفت : که عنصر تصوف وعرفان دراشعار وآثار جامی بکلی مشهود وظاهر است ، ولی این عنصر تصوف منفی وپندار بافی نیست طریقت وعرفان خواجه گان نقشبندیه که جامی خود رکنی ازانست روح وبدن راهم متلازم ساخته وشاهی را بافقر آمیخته است :

چه فقر اندر قبای شاهی آمد
به تدبیر عبید الهی آمد

بفقر آنرا که لطفش آشنا کرد
ببرگر خرقه یی بودش قبا کرد

ز درویشیش هرکس را نشانست
ردای خواجگی درپا ، کشانست

جهان باشد به چشمش کشتزاری
نمیخواهد در ان جز کشت کاری

(اورنگ پنجم ۵۸۸)

اگردر کتب وآثار مشرب نقشبندی تصفح وجستجوی شود روشن می آید ، که این طایفه را ازاجتماع گریز وانزوایی نبود ، بلکه همواره در بین خلق وبرای حق میز یستند ، وفقرخویش را درقبای شاهی در آورده بودند ، وجهان را کشتزاری برای کار آخرت میدانستند ، وخود جامی در رساله طریقهٔ خواجگان گوید

«از حضرت خواجه نقشبند قدس سره پرسیدند: که بنای طریقه شا برچیست؟ فرمودند: که خلوت درانجمن، بظاهر باخلق و بباطن باحق سبحانه:

از درون سو، آشنا واز برون بیگانه وش
اینچنین زیبا روش، کم می بود اندر جهان(۱)

پس طریقت و تصوف جامی از صوفیان تجردپسند و گوشه گیر منزوی یعنی رهبانیت دور بود، و بنا بران پندار بافی را دران کمتر راه بود، و ابن‌سینا را در اعتراف به‌واقعیت مقامات عرفانی باجامی فرقی نیست، و آنچه این دو مرد فکور ودانشمندرا از همدیگر متمایز میسازد اینست: که شیخ با اعتراف وجودآن در تلاش تحلیل‌علمی و منطق مقامات عرفاست. و مولانا جامی ازراه اشراق وتصفیه پیش میرود، واین‌همان موقف است که علامه اقبال صوفی قرن بیستم گفت:

بو علی اندر غبار ناقه گم
دست رومی پرده‌ازمحمل گرفت

ولی بعید نیست که وقتی دانش بشر بجایی رسد، که این دو راه باوجود بعد نقاط حرکت باستقامت مایل، بالاخر باهم‌وصل شوند.

✡ ✡ ✡

خرده گیران وسخن‌سنجان رادر بارهٔ غزل و اشعار حضرت جامی سخن‌هاست که‌دراینجا جای آن نیست، ولی یکی ازدانشمندان اروپا در بارهٔ مثنویهای‌هفت اورنگ او چنین گوید:

«توان گفت: حتی‌در سبعهٔ داستانی اویک سایقهٔ نیرومند تصوف موجود است، که بکرات در تعبیر

---

(۱) رسالهٔ خطی سررشته طریقت خواجگان از مولانا جامی نسخه انجمن تاریخ کابل ورق (۱۱۶) درمجموعهٔ معارف نقشبندیان

آن تصویرهای منافی ذوق و عبارات صعب الفهم بکار رفته .» (۱)

دراینکه حضرت جامی در تعبیر مطالب عرفانی خود تصویرهای منافی ذوق را بکار برده باشد محل تأمل است. زیرا امیدانیم: درجایی که مردم به شنیدن سخنان تصوف وصوفیان میلی داشتند این تصاویر منافی ذوق مردم آنوقت نبوده، وحتی امروز هم جم کثیر از شنیدن آن حظ می برند و با میل وولع می شنوند .

پس بدون حکم معاییر فنی وادبی مسلم، ذوق فردی در اینگونه موارد برای دیگران، محل تقلید ویقین نخواهد بود، ومخصوصاً اگر کسی ذوق امروزی مترقی بشر را مدار اعتبار برای انتقاد آثار چهارصد سال قبل، وسویهٔ فکری مردم آن گرداند .

ولی این تساهل جزوی، درقبال قدرت کلام وزبردستی سخنوری وزیبایی هنرجامی اینقدر موردتأمل نبوده، ونظایر آن هم فراوان نیست .

(۸)

نیروی سخنوری و قدرت ادبی

ازمطالعهٔ هفت اورنگ ونظم انواع حکایات وداستانها وپندها وتمثیل ها و مطالب اجتماعی وعرفانی وسخنان کارآمد حیاتی دراین کتب پیداست که حضرت جامی سخنور عالیمقام بوده ودرقدرت بیان ولطف معانی والفاظ ومضمون آفرینی وافادهٔ ادبی و نزدیک ساختن شعروسخن بزندگی، خاتم شعرای بزرگ زبان فارسی درکشور ماست. درمثنویات خویش مخصوصاً آنهایی که جنبه داستانی ندارد کوشیده است تامطالبی رادرکسوت شعر بیاورد که در زندگانی اجتماعی بدردمردم بخورد، وازآلام اجتماع بکاهد .

حضرت جامی درمثنویهای خودقیافت جدی ووقور«شاعر برای

---

(۱) تاریخ ادبیات فارسی ازهرمان اته، ص ۱۹۰

اجتماع» دارد، ومبنای کلام وهنرش بر سودمندی و افاده و تلقین ورهنماییست، وی شعر را چنین می شناسد :

| | |
|---|---|
| شعر آبیست ز سر چشمهٔ دل | سر چشمهٔ شده آلوده بگل |
| گر نه سر چشمه ز گل پاك شود | چه عجب ز آب، که گل ناك شود |
| بایدت در سخن آسود گیی | پاك کن دل ز هر آلودگیی |
| تا درین مرحلهٔ مشغله ناك | پاك خیز د گهرت از دل پاك |
| پاکبازان همه خاك تو شوند | خازن گوهر پاك تو شوند |
| قدسیان طوف دیار تو کنند | تحفهٔ نور نثار تو کنند |

(سبحة الابرار، ص ۴۶۷ کلیات)

درحالیکه حضرت جامی شعر را «گوهر پاك و برخاسته از دل پاك» پند ارد، به نیروی قریحهٔ زاینده و تابناك، سخن وهنر خود را مانند متاعی کار آمد و نفیس باجتماع عرضه میدارد، و نیروی سخنوری خودرا درراه رهنمایی وسود مردم بکار می برد، ومیکوشد از بحر مواج قریحهٔ خویش گوهر های تابناکی را نثار حمایل اجتماع نماید. و برای روشن ساختن این مطلب مثالی آورده می شود :

درمثنوی خسرو وشیرین استاد سخن نظامی گنجوی، داستان کشتن شیرویه پدر خود خسرو را، با نیروی شاعرانه بیان شده و استنتاج شاعر هم ازین فاجعه جز نکوهش بی وفایی جهان ناپایدار چیزی نیست، وهنگامیکه خسرو بدست شیرویه کشته می شود، نظامی عبرتنا کی منظر را بدین تمثیل ختم میدهد :

شگفته گلبنی بینی چو خورشید
بسر سبزی جهان را داده امید

برایـد نا گه ابری تند و سر مست
بخون ریز ریا حین تیـغ در دست

بدان سختی فرو بارد تـگرگی
کزان گلبن نماند شاخ و برگی

- چو گردد باغبان خفته بیدار
بباغ اندر نه گل بیند نه گلزار
چه گویی کز غم گل خون نریزد
چو گل ریزد، گلابی چون نریزد ؟
(خسرو وشیرین، ص ۴۹۴ خمسه)

این تمثیل نظامی نهایت شاعرانه وادبیست ، ولی دراجتماع و زندگانی بدرد ماکمتر میخورد شعریست برای شعر . اما حضرت جامی همین داستان را در خور انتفاع مردم و جامعه گردانیده وازان استنتاج میکند :

کوهکن کانبازی پرویز کرد
روی در شیرین شور انگیز کرد
دید شیرین سوی خود میل دلش
شد بحکم آنکه دانی مایلش
غیرت عشق آتش سوزان فروخت
خرمن تسکین خسرو را بسوخت
کرد حالی حیله یی تا زال دهر
ریخت اندر ساغر فرهاد زهر
رفت آن بیچاره جانی پر هوس
ماند با شیرین همین پرویز و بس
چرخ کین کش هم همین آیین نهاد
در کف شیرویه تیغ کین نهاد
تا بیك زخمش ز شیرین ساخت دور
وز سریر عشرتش انداخت دور
هرچه بر ارباب آفات آمدست
یکسر از بهر مکافات آمدست

نیك کن تا نیك پیش آید ترا
بد مکن تا بد نفرساید ترا

(سلامان وابسال - ا رنگ دوم ۳۵۴)

دیگر ازمزایای هنر جامی، نیروی سخنوری وگو یندگی اوست در موارد خاص شاعرانه، که لطف کلام وی منظرنگاری را بمرتبهٔ کمال میرساند: و قدرت تخیل ومحا کاة اورا نشان میدهد، مثلا دراین مثنوی، سراپا وحسن و دل انگیزی ابسال را چنین ترسیم می کنند:

نازك اندامی که از سر تا پای
جزو جزوش خوب بود ودلربای

بود برسرفرق او خطی ز سیم
خرمنی از مشك را کرده دو نیم

گیسو یش بود از قفا آویخته
زو بهر مو، صد بلا آو یخته

قامتش سروی ز باغ اعتدال
افسر شاهان برا هش پایمال

بود روشن جبهه اش آیینه رنگ
ابروی زنگاریش بروی چوزنگ

چون ز دوده زنگ ازو آیینه وار
شکل نونی مانده ازوی برکنار

چشم او مستی که کرده نیم خواب
تکیه بر گل زیر چتر مشکناب

گوشهای خوش نیوش ازهر طرف
گوهر گفتا رراسیمین صدف

بر عذارش نیلگون خطی جمیل
رونق مصر جمالش همچو نیل

زان خط ارچه بهر چشم بد کشید
چشم نیکان را بلا بیحد رسید
رستهٔ دندان او در خوشاب
حقهٔ در خوشابش لعل ناب
در دهان او ره اندیشه گم
گفت‌وگوی عقل و فکرت پیشه گم
از لب او جز شکر نگرفته کام
خود کدام است آن لب و شکر کدام ؟
همچو سیمین لعبت از سیمش تنی
چون صراحی بر کشیده گردنی
بر تنش پستان چو آن صافی حباب
کش نسیم انگیخته از روی آب
زیر پستانش شکم رخشنده نور
در سفیدی عاج و در نرمی سمور
دید مشاط چه آن لطف شکم
گفت این از صفحهٔ گل نیست کم
کرد چون وی این اشارت سوی آن
از سر انگشت اشارت شد نشان
آن نشان را واصفان خوانند ناف
نافی از وی نافه را در دل شگاف
هر که دیدی آن میان کم زمو
جز کناری زو نکردی آرزو
مخزن لطف از دو دست او دو نیم
آستین از هر یکی همیان سیم
در کف او راحت آزردگان
سیلی غفلت بر از افسردگان

آرزوی اهل دل در مشت او
قفل دلها را کلید انگشت او

(سلامان وابسال ، اورنگ دوم ۳۳۲)

در تماثیل فرعی وشاخ و برگی که حضرت جامی بداستان میدهد ودر ضمن جریان قصه حکایاتی را تضمین میکند ، هر حکایت آن در پند آموزی وعبرت اندوزی وتلقین یکی از مطالب اخلاقی وعرفانی خواندنیست ، ونمونهٔ خوبیست از شاعری اخلاقی واجتماعی ، که جامی را درقطار سنایی ومولوی وسعدی قرار میدهد :

مثلا درین حکایت بلندی نظر وعظمت مقام انسان : که باید خود را از آلودگیهای اجتماعی برکران نگهدارد بیان می شود :

آن موسوس بر لب دریا نشست
تا کند بهر تقرب آب دست

دید دریایی پر از ماهی و مار
چغر وخرچنگش هزار اندرهزار

هر طرف مرغان آبی در شناه
غوطه زن از قعر دریا قوتخواه

گفت دریایی که چندین جانور
گرددانند روی بصبح و شام در

کی سزد کزوی بشویم دست وروی
شستم اکنون دست خود زین شستشوی

چشمه یی خواهم بسان زمزمی
کوته ازوی دست هر نامحرمی

کانچه شد آلوده از آلودگان
فارغند ازوی جگر پالودگان

(سلامان وابسال - اورنگ دوم ۳۳۳)

گاهی حرص انسانرا با خطرات جانگاه مواجه می سازد و آسیب های وارده را فراموش میکند :

گفت با روباه بچه مادرش
ن بباغ میوه آمد رهبرش

میوه چندان خور که بتوانی بتگ
رستگاری یافتن ز آسیب سگ

گفت : ای مادر چو بینم میوه را
کی توانم کار بست این شیوه را

حرص میوه پردهٔ هوشم شود
وز گزند سگ فراموشم شود

(سلامان وابسال - اورنگ دوم ۳۴۶)

شهوات وامیال نفسی ، انسان‌را به‌حضیض ذلت می برد ، واز ریاض قدس تقوای اجتماعی به مزبلهٔ پستی می نشاند :

باخروس آن تاجدار سرفراز — آن مؤذن گفت در وقت نماز
هیچ دانا وقت نشنا سد چو تو — وزفوات وقت نهراسد چو تو
باچنین‌دانایی‌ای دستان‌سرای! — کنگرعرشت همی بایست جای
گفت : بود اول‌مرا پایه بلند — شهوت نفسم بدین پستی فگند
گرزنفس و شهوتش بگذشتمی — درته هر مزبله کی گشتمی

در ریاض‌قدس محرم بودمی
باخروس عرش همدم بودمی

(سلامان وابسال ، اورنگ دوم ۳۴۸)

(ختم)

# تعلیق

از

محمد اسماعیل «مبلغ»

در بارهٔ شرح رموز داستان

خوانندگان عزیز!

رساله که اکنون از نظر شما گذشت از نتائج خامهٔ توانا وثمر بخش دانشمند و محقق محترم بناغلی حبیبی دامت برکاته است،

وقتی آن رساله بوسیلهٔ ایشان در «انجمن جامی» قرائت شد، چون در قسمت تأویل رموز داستان مورد بحث، باجمال گذشته بودند، بناغلی مائل هروی پیشنهاد کرد که باید این اجمال تفصیل داده شود تادر پهلوی فواید تاریخی وادبی رسالهٔ مذکور فایدت فلسفی نیز بدست آید. دراثر این پیشنهاد و موافقت جناب حبیبی حضرت دانشمند بزرگوار استاد خلیلی دامت افاضاته از حسن ظنی که نسبت باین ناچیز دارند امر فرمودندکه اجمال تاویل رموز داستان را تفصیل دهم تابرسم «تعلیق» در پایان آن رساله چاپ شود. بنابراین، مطالبی که درزیر از نظر خوانندگان ارجمند میگذرد به همین منظور از سواد به بیاض آمده وبه فصل «تاویل رموز داستان» آن رساله ارتباط دارد. پس اگر این تعلیق بتواند متمم رسالهٔ مذکور شود افتخار من است و الا عذر تقصیر است و من.

## معنای لغوی واصطلاحی رمز:

فرزانگان بشر همواره از ما فی الضمیر خود بدوگونه تعبیر کرده اند یکی بزبان روشن، صریح وساده که برای همه قابل فهم است وازتوجه بظاهر کلمات معنی ومقصود بدست می آید ودیگری باسلوب رمز که فقط کسانی مقصود را در می یابند که ازدقایق رمز آگاه هستند و داستان سلامان و ابسال از همین سنخ دوم است که باسلوب رمزی نگارش یافته و هدف واضعانش در وراء ظواهر الفاظ وکلمات آن نهفته است. ازینرو از تأمل و مرور در آن داستان ونظایرش دو پرسش بدینسان در میان میآید که:

(۱) رمز چیست ؟

(۲) وچرا دانشمندان مطالب فلسفی ، اخلاقی و عرفانی را در قالب رمز بیان کرده اند ؟

اما پاسخ پرسش نخستین ازین قرار است :

کلمهٔ «رمز» درزبان عرب بمعنای اشارت وایماء آمده است. (۱) بنابراین ، اشارت بوسیله لب ، چشم ، آبرو ، دست و زبان وکلام خفی راکه تقریبا دور از فهم باشد رمزخوانند . (۲) این کلمه از آغاز دورهٔ عباسی که در تاریخ اسلام عصر تحول در حیات اجتماعی ونهضت علمی وادبی بشمار می آید معنای اصطلاحی بخودگرفت ونخستین دانشمندی که در بارهٔ معنای اصطلاحی رمز گفت و گو کرد قدامة بن جعفر است . وی درکتاب «نقدالنثر» اگر انتسابش بوی درست باشد ، بابی در بیان معنای «رمز» پرداخته و در آن راجع به معنای اصطلاحی این کلمه گفته است :

«گویندگان آنگاه که میخواهند مقصود خود را ازکافه مردم»
«بپوشانند و فقط بعضی را ازآن آگاه کنند درکلام خود رمز»
«بکارمیبرند بدینسان برای کلمه یاحرف نامی از نامهای پرندگان»
«یاوحوش یااجناس دیگر یاحرفی از حروف معجم را«رمز»»
«قرارمیدهندوکسی راکه بخواهند مطلب را بفهمد آگاهش»

---

(۱) ر . ك به : المنجد فی اللغة والادب والعلوم ص ۲۷۹ چاپ جدید بیروت

(۲) ر ك به : القاموس المحیط ـ فقه اللغة ص ۲۷۸ ـ العمدة ۲۱۰ ـ ألرمزیة فی الادب العربی ۴۰ قاهره

« میکنند پس آن کلام در میان آندو مفهوم واز دیگران مرموز »
« است . » (۱)

رمز در فلسفه :

رمز به همان معنای اصطلاحی خود ، از دیر باز مورد توجه فیلسوفان وصوفیان اسلام بوده است واین دوطایفه گاهی در تعبیر از مقاصد خود به اسلوب رمزی متوسل شده اند. واینکه حکماء چرا سخن برسبیل رمز میگفتند، علامه قطب الدین شیرازی چند وجه ذکر کرده است که خلاصه ومضمون کلمات او چنین است :

(۱) یا از جهت تشحیذ خاطر و ذهن خوانندگان تا در اثر حل رموز فکر آنان ورزیده شود .

(۲) یا ازجهت تشبه وهمانندی به کلام باری تعالی واصحاب نوامیس که دارای کتب مرموزه بودند و هرطبقه از آن کتابها استفاده میکردند بدین معنی که خواص از باطن آن کلمات مرموز وعوام از ظاهرش بهره مند میشدند .

(۳) یا از آن جهت که نا اهلان برمقاصد حکما واقف نشوند وحکمت را افزار ووسیله اکتساب شرور وفجور قرار ندهند چه این کار منجر بفساد عالم میشود .

(۴) یا آنکه طالب ذکی وهوشمند بخاطر ظهور مطالب حکمت از بذل جهد وکوشش در اقتناء آن خود داری نکنند زیرا وقتی کلام مرموز بود لابد غامض است وجوینده هوشیار با کوشش هر چه تمامتر بدان روی میآورد تا حقیقت مطلب رادریابد وشخص بلید وتنبل وناهل ازجهت غموض کلمات به مشکل مواجه میشود وازینرو

---

(۱) ر . ك به : نقد الشر ص ٦۱ مصر ۱۹۳۹

بدان اقبال نمیکنند (۱)

اشکوری باخدف یکی از جهات بالای برای راه نظر حکما درالغاز ورمزسه وجه دیگررا چنین بیان کرده است :

۱ - آنکه اشخاص نالایق براین اسرار واقف نگردند تا آنرا حربهٔ مقاصد فاسد خویش قرار دهند .

۲ - آنکه طالبین درتحصیل آن عنایت کامل مبذول دارندوپس ازتحمل رنج برای فهم آنها لذت وافر برند و اشخاص سست وکسل بگرد آن نگردند .

۳ - آنکه فکرها ورزیده گردد . (۲)

رویهمرفته ، جهاتی که در بالا مذکور افتاد بر سبیل مانعة انخلو فلاسفه رابرآن داشت که گاهی مقاصد خود را درقالب رمز بیان کنند وممکن است که آنان تمام این جهات را درتعبیراز مافی الضمیر خویش درنظر داشته اند ،

وقتی که ما تاریخ فلسفه اسلامی را ورق میزنیم می بینیم که در میان جمعیت اخوان الصفاء اسلوب رمزی سخت شایع بوده است چنانکه دی بورگوید :

«اخوان الصفاء هرچیز از اشیاء ناپایدار وفنا پذیر این عالم را، رمزی برای چیز دیگر درجهان پسین میدانستند ومیخواستند

بر آثاردین وموروث وآراء ساده ، فلسفه روحی برپا سازند که بر معارف وکوششهای انسانی بتدری که دانش اخوان بدان رسیده مشتمل باشد وهدفی که ایشان را به تلفسف بر می انگیخت عبارت بود از تخلق نفس باخلاق الهی باندازه طاقت انسانی . اخوان الصفاء آراء انتقادی خویش را در رسایل خود تاحدی مخفی ساخته اند

---

(۱) ر . ك به : شرح حكمة الاشراق ص ۱۷ - ۱۸ چ ایران ۱۳۱۴

(۲) ر ك به : مقدمه رهبر خرد چاپ دوم ۱۳۳۹

و این کار اسبابی داشت که از بیان ما بی نیاز است لیکن حمله اخوان به اجتماع و عقاید موروثی در رساله حیوان و انسان تجلی کرده است و در همچن رساله آراء خودرا بلباس رمز پوشانده اند و بزبان حیوان مطالبی را گفته اند که اگر آن مطالب از دهان انسان خارج میشد شکوکی در پیرامون آن ظهور میکرد» (۱) اخوان الصفاء در پایان آن رساله اظهار داشته اند که نباید این رساله را از بازیهای کودکان و شوخی برادران دانست زیرا عادت ما بر آنست که حقایق را در لباس الفاظ، عبارات و اشارات می پوشانیم. (۲)

اما در میان فلاسفه اسلام در حقیقت فارس این میدان شیخ الرئیس ابن سینای بلخی است چه وی در بسا اوقات برای تعبیر از افکار خود اسلوب رمزی را استخدام کرده و در چند رساله این شیوه را بکار بسته است که از آن جمله رساله «سلامان و ابسال» است. عجب است از دکتور یحیی مهدوی که قصه سلامان و ابسال را در جزء آثار مشکوك و انچه نسبت آن بشیخ مسلماً باطل است آورده و گوید: قنواتی در زیر این عنوان - قصه سلامان و ابسال - فقط بتأ ویلی که خواجه نصیر الدین طوسی از این قصه کرده است اشاره کرده است (۳)

اگر آن نویسندهٔ فاضل بقول قنواتی بسنده نمیکرد و بشرح محقق طوسی بر اشارات نگاه مینمود، می دانست که خواجه داستان سلامان و ابسال ابن سینا را خلاصه کرده و گفته است که ابو عبید جوزجانی آنرا در فهرست تصانیف.

---

(۱) تاریخ الفلسفة فی الاسلام ۱۲۷ تعریب محمد عبدالهادی ابوریدة چاپ دوم ۱۹۵٤

(۲) رسایل اخوان ۲ر۳۷۷ بیروت (۳) رك به: فهرست نسخه‌های مصنفات ابن سینا بخش دوم آثار مشکوك و آنچه نسبت آن بشیخ مسلما باطل است ... ص ۲۹۰ تهران ۱۳۳۳

شیخ آورده است (١) پس با شهادت محقق طوسی و ابوعبید جوزجانی که شاگرد شیخ بود و آثار استاد خود را فهرست کرد و بحکم اهل البیت ادری بما فی البیت، مجالی برای شك در صحت انتساب داستان سلامان و ابسال با بن سینا باقی میماند؟ از ینرو تا برهان قوی بر این معنی اقامه نکنند ما همچنان آنرا از آثار مسلم شیخ میدانیم.

فیلسوف ما در قصص فلسفی خود اسلوب رمزی را بروش شعری در آمیخته واز همدستی این دو شیوه قطعات ادبی دلکشی نتیجه شده است که نظیر آن را نه تنها در ادب عرب بل در ادب جهانی نیز کمتر میتوان یافت. (٢) پس از ابن سینا بیان مطالب فلسفی در قالب رمز مورد توجه بعضی از مفکران اسلام همچون امام غزالی وسهروردی قرار گرفت وهریك داستانهای باسلوب رمزی نوشته اند که گفتگو در باره آنها از موضوع بحث ما بیرون است.

باید گفت که دانشمندان اسلام اسلوب رمزی را به بسیاری از حکمای یونان نسبت داده اند چنانکه قدامه گوید: «در کتابهای حکمای قدیم رموز بسیار آمده است و افلاطون بیش از همه در گفتار خویش رمز بکار می بست.» (٣) فارابی در میان روش افلاطون وارسطو دو فیلسوف نامور یونان مقایسه کرده وعقیده دارد که افلاطون در آغاز کار از تدوین علوم خودداری میکرد ومعارف فلسفی را در سینه های پاك بودیعت میگذاشت آنگاه که از غفلت وفراموش کردن علوم برخود ترسید در بیان مطالب وتدوین حکمت خویش راه رمز والغاز را پیش گرفت تا جز اشخاص اهل و لایق و مستحق کسی دیگر بر آن واقف نشود اما روش ارسطو مبتنی بر ایضاح، تدوین، ترتیب، تبلیغ و بیان بود. (٤) وبعضی از متاخران

---

(١) ر. ك به: شرح اشارات ٣ر٧٩٦ تحقیق دکتور سلیمان دینا قاهره

(٢) ابن سینا ص ١٧٩ تالیف تیسیر شیخ الارض بیروت (٣) ر. ك به: نقد النثر ٦١

(٤) ر. ك به: الجمع بین رائی الحکیمین ٧٤ چاپ دکتور البیر نصری نادر بیروت ١٩٦٠

اظهار کرده‌اند که ارسطو نیز برمز سخن میگفت چنانکه حکایت کنند که اسکندر استاد خود ارسطو را ملامت کرد که چرا پرده از اسرار حکمت برداشت و آنرا به نجبای هوشیار منحصر نکرد. وی در جواب گفت: حکمت را ظاهر کردم و ظاهر نکردم یعنی خواست بگوید که آنرا در قالب رمز آورده‌ام تا جز خردمندان زیرك کسی دیگر بر آن اطلاع نیابد. (۱)

شیخ مقتول پیشوای اشراقیان معتقد است که سخنان فلاسفه قدیم مرموز بوده است چنانکه گوید: «وکلمات الاولین مرموزة» (۲)

(۱) ر.ك به: تسهیل المجاز الی فن المعما والالغاز ص ۱۰۸ چاپ سوریه.

(۲) مراد از «اولین» حکمای یونان است مانند انباذقلس، فیثاغورس، سقراط وافلاطون. (رك:

شرح حکمه الاشراق ۱۷) فرزانگان اسلام در اصطلاح خود کلمه «اوائل» را بر فلاسفه یونان و کلمهٔ «متأخرین» را برحکمای اسلام اطلاق کرده‌اند چنانکه شهرستانی پس از بیان عقاید فلاسفه یونان میگوید: «المتاخرون من فلاسفه الاسلام مثل یعقوب بن اسحاق الکندی...» سپس یك یك را نام میبرد تا به ابن سینا میرسد واورا به لقب علامهٔ قوم میخوانند (الملل والنحل ۲ر۲۵۸ چاپ محمد سید کیلانی قاهره) دکتور ذبیح الله صفا را در فهم عبارت شهرستانی سهوی دست داده است چه وی آنجاکه در کتاب - تاریخ علوم عقلی در تمدن اسلامی ج۱ص ۱۹۶ راجع بابوسلیمان منطقی سجستانی بحث کرده گفته است: «شهرستانی اورا در ردیف ابوزید بلخی وابوعلی مسکویه و یحی بن عدی وفارابی وابن سینا قرار داده ودر شمار فلاسفه متاخر اسلام ذکر کرده است» از جمله «فلاسفه متاخر اسلام» برمی‌آیدکه فلاسفه متقدم اسلام نیز بوده‌اند. در حالیکه شهرستانی از الکندی که او را میتوان نخستین فیلسوف اسلام خواند تا ابن سینا همه را از متاخران میداند پس اگر ایشان فلاسفه متأخر اسلام باشند فلاسفه قدیم اسلام کیانند؟ وگویا این لغزش از عدم تأمل در عبارت شهرستانی برای او دست داده است زیرا کلمه «من» دراصل عبارت او بیانیه است. وباساس همان اصطلاح بالا ابن سینا را به لقب «افضل المتاخرین» یاد کرده‌اند.

رمزدر تصوف :

صوفیان اسلام بیش ازفلاسفه در تعبیر از اذواق ومواجید خویش اسلوب رمزی را بکار برده‌اند تا آنجا که این روش کلام آنان را غامض ومبهم ساخته وازحیطه فهم عموم بیرون کرده است عارفان از امور محسوسه مانند رخ ، زلف ، خط ، خال ، شراب ، شمع شاهد ، خرابات ، بت ،زنار وجزآن معانی خاصی را اراده کرده واین کلمات را رموز مقاصد عالیه عرفان قرار داده اند . چنانکه امیرحینی هروی ازشیخ محمود شبستری معانی را که مراد عارف از آن کلمات است چنین پرسیده است .

چه خواهد مردمعنی زان عبارت
که دارد سوی چشم و لب اشارت
چه جوید ازرخ وزلف و خط وخال
کسی کاندر مقامات است واحوال
شراب وشمع وشاهد را چه‌معنی است
خراباتی شدن آخر چه دعویست
بت و زنارو ترسائی دراین کوی
همه کفراست ورنه‌چیست برگوی (۱)

بجرئت میتوان گفت که‌ما به الامتیاز ادب صوفی همین اسلوب رمزی است چه وی تمام مظاهر جهان را بشکل رمز می‌فهد یعنی آنچه راکه می‌شنود ویابحواس دیگر خود در می‌یابد همه رموز است‌و عارف ازآنها غذای عواطف ومشاعر خودرا بدست می‌آورد وبدینسان جهانی شگفت انگیز ومملوء اززیبایی دربرابر او گشوده می‌شود، از نیرو درنظرصوفی کلیه موجودات ولو هرقدر کوچک باشد کتابی‌است انباشته ازاسرار وحکم ویا زبانی است که پیوسته

(۱) ر ،ك به : گلشن راز که‌در آخر کتاب مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز ازصفحه ۷۲۴ به‌بعد چاپ شده .

ازدانش وحکمت سخن میگوید .

صوفی عقیده دارد که در ورای هر ظاهری باطنی ودر هر چیزی اشارتی ودرهر سطحی عمقی و در پشت هر پرده‌ای جمال زیبائی نهفته است . عقل روان را ازادراك آن زیبائی بازمیدارد وبایست پرده رااز رخسار حقیقت بوسیله ذوق والهام برداشت . صوفی باچشم «رمز» بعالم نگاه میکند وحقیقت را «لیلی» می نامد . (۱)

اکنون باید بدین نکته توجه کرد که چه عاملی صوفیان را بر آنداشت که ازمقاصد خود بکسوت رمز تعبیر کنند و بعبارت دیگر ایشان چرا مکاشفات واذواق خویش را بالفاظ صریح وعبارات واضح بیان نکردند و بجای آن روشی را بکار بردند که موجب خلط واضطراب درفهم وشرح مقاصد آنان گردید ؟

قشیری از آن پرسش بدینسان جواب گفته است که :

« هرطایفه‌ای از علما الفاظی رابکار میبرند ودراثر استعمال
«آن الفاظ از طایفه دیگر امتیاز پیدا میکنند . . . واین طایفه
«ـ صوفیه ـ در مابین خود الفاظی استعمال مینمایند بدان وسیله»
« میخواهند برای خود ازمقاصدخود پرده بردارند وازکسانیکه»
«در راه و رسم با ایشان اختلاف دارند ، آنرا اخفا وستر کنند »
« تامعانی الفاظ آنان بر بیگانگان پوشیده بماند زیرا صوفیان»
« غیور اند ازاینکه اسرار شان در میان کسانیکه اهلش نیستند »
« شایع شود . (۲)

ابن عربی میگوید :

« بایددانست که اهل‌الله اشاراتی راکه درمیان‌ایشان مصطلح»
« است ، برای خود وضع نکرده اند ، زیرا ایشان حق صریح »
وروشن را در آن اشارات میدانند . بلکه آن اشارات را برای »
«منع از ورود بیگانه ساخته اند تا آن شخص بحال اهل الله »

---

(۱) ر.ك به ، فیض الخاطر ۳ر۲۵۲ چاپ سوم قاهره ۱۹۵۸

(۲) ر.ك به : الرسالة القشیریة ٤۰ طبع بولاق ۱۲۷٤

« پی نبرد واین کار را از باب شفقت براو کرده اند چه ممکن است»
« اصل مطلب را نفهمد و بر اهل الله انکار ورزد و در نتیجه
« معاقب شود . » (۱)

عارف ما جامی درا ینکه صاحبدلان معانی خود را در لباس صورو اشارات بیان کرده اند چهار وجه ذیل را آورده است :

« نکته در ادای معانی بلباس صور چند چیز توانند بود »
« یکی آنکه آدمی در بدایت حال بواسطه اعمال آلات حس وخیال »
« از محسوسات بمعقولات رسیده واز جزئیات کلیات را دانسته . »
« پس ادراك معانی جز درضمن صور مأنوس و مألوف طبع او »
« نبا شد . اگر خلاف آن کنند یمکن که قوت فهم او بآن نرسد »
« وطاقت ادراك آن نیارد «رباعی»

هر چند ترا رای جفا کاری نیست
در سینه تمنای دل آزاری نیست
بی پرده سوی عاشق خود مگذر
کش طاقت آنکه پرده برداری نیست

«دیگر آنکه از ادای معانی بی لباس صور جز اهل معنی بهر ور نتوانندشد . اما چون بلباس صور مودی گردد نفع آن عام باشد وفائده آن تمام - رباعی - »

معنی است که دل همی رباید دین هم
معنی است که مهر می فزاید کین هم
لیکن بلباس صورتش جلوه دهند
تا بهره برد دیده صورت بین هم

«و بسیار باشد که صورت پرست را بمناسبت آن که بعضی معانی درلباس صور مودی شده باشد، باستماع آن میل افتد جمال معنی از پرده صورت پرتو اندازد » « فهم اورا تیز گرداند وسر اورا لطیف

(۱) محی الدین بن عربی ص - ۱۸۷ تالیف استاذ طه - عبدالباقی سرور مصر

سازد ازصورت بگریزد ودر معنی آویزد : »

بس کس که کشد بردهٔ بیهوده رنج

تا گه برهش فرو رود پای بگنج

بس کس که بقصد سنگ بشکافد کوه

ناگه شود از کان گهر گوهر سنج

« دیگر آنکه هرکس محرم اسرار حقیقت وواقف احوال طریقت نیست پس از برای ستر آن اسرار واخفاء آن احوال الفاظ وعبارا تیکه درمحاورات اهل صورت درمقاصد مجازی مستعمل ومشهور باشد استعاره کنند تاجمال آن معانی از دیده بیگانگان دور ماند واز نظر نامحرمان مستور : »

دی شانه زد آن ماه خم گیو را

بر چهره نهاد زلف عنبر بو را

پوشیده بدین حیله رخ نیکو را

تاهر که نه محرم نشناسد او را

« دیگر آنکه اذواق ومواجید ارباب محبت و اسرار ومعارف اصحاب معرفت چون بلباس اشارت مذکور گردد تأثیر آن در نفوس مستمعان زیادت ازآن باشد که بصریح عبارت درآید.. » (۱)

نظر بجهات بالا جامی خودمانند عارفان دیگر در « غزلیات » خویش شیوه رمز رابکار بسته واز حقایق عرفان بکسوت صورت عبارت کرده است فی المثل دریک غزل از باده ومی دمزده و یقیناً مرادش ازآن نکته دیگر استزیرا دریکی ازابیات آن تصریح میکند: من آن می رامیخواهم که کنیتش ابوالطیبات است واینست آن غزل:

مرا نیست بر خورد ن باده باعث

بجز غفلت از عالم پر حوادث

---

(۱) لوامع ۱۸ ـ ۱۹ چاپ هند :

چه جمعیت آید ز گردنده چرخی
که بر وضع واحد دو آن نیست لابث
بده ساقیا می که بی بهره از وی
بود در همه شغل لاهی و عابث
از آن می که کنیت ابوالطیبا تش
سزاوار باشد نه ام الخبائث
ازآن می که سوگند تائب نگردد
ز شربش بشرع خردمند حانث
ازان می که معنی است بر کسب دانش
زبسط اقاویل و طول مباحث
به می صرف کن جامیا هرچه داری
مکن صرفه چون ممسکان بهر وارث(۱)

بعقیده نگارنده باید خواننده غزلیات جامی این نکته رادر نظر داشته باشد که وی برسبیل رمز سخن گفت واز هرصورتی معنائی اراده کرده است .

رویهمرفته، یکی ازمواردی که فلسفه و تصوف در آن کنار میایند همین اسلوب رمزی است که فیلسوف وصوفی هردو از آن در ادای مقاصدخود بهره مند میشوند و به همین جهت است که می بینیم افسانه سلامان وابسال گاهی از خامه ابن سینا تراوش میکند وزمان دیگر در پردۀ نغمه های دل انگیز جامی منعکس میشود. گو یا جامی با نظم کردن داستان سلامان و ابسال خواسته است درمیان فیلسوف وصوفی تاحدی آشتی دهد امری که این نکته راقوت میدهد آنست که جامی در پایان داستان آنرا بشیوه فلسفی تأویل کرده است و بعبارت دیگر همان تأویل فلسفی داستان را آورده است .
حالا که بدینجا رسیدیم به تأویل رموز داستان میپردازیم .

---

(۱) دیوان جامی نسخه خطی متعلق بدوست فاضلم بناغلی رضوی عضو انجمن تاریخ

## تفصیل تاویل رموز :

درسابق گفته شد که قصهٔ سلامان وابسال یك داشتان رمزی فلسفی است که ظاهرش مراد نیست و بقول جامی :

زان غرض نه قبل و قال ماو تست
بلکه کشف سر حال ما و تست

ابن سینا دراین مورد گوید :
«فاذا قرع سمعك فيما يقرعه وسرد عليك فيما تسمعه قصة سلامان»
«و ابسال فاعلم أن سلامان مثل ضرب لك وأن ابسالا مثل»
«ضرب لدرجتك في العرفان ، ان كنت من اهله ثم حل الرمز»
«ان اطقت» (۱)

یعنی : چون در اموری که می شنوی داستان سلامان و ابسال بگوش تو رسد . بدان که سلامان مثلی است که برای تو زدند وابسال مثلی است که برای درجه تو درعرفان زدند اگر تو از اهل آن باشی پس اگر میتوانی این رمز بگشای .

امام فخرالدین رازی که در شرح اشارات برعقاید شیخ نظرهائی وارد کرده است راجع بگفتار او در باب حل رمز داستان سلامان وابسال چنین اظهار نظر میکند :

«باید دانست که قصهٔ سلامان وابسال درشمار امور عقلیه نیست که عقل بتواند به تنهائی بدان راه یابد و به معرفت آن نایل شود بلکه این داستان مانند «احاجی» (۲) هم نیست زیرا که دراحاجی صفاتی را ذکر میکنند که مجموع آن بیك چیز اختصاص دارد جز آنکه اختصاص آن صفات بدان چیز بعید از فهم است پس لاجرم عقل میتواند بسبب تأمل در آن صفات بر آن چیز استدلال کند اگر چه این کار مشکل است . و نیز این داستان ازوقایع مشهور و معلوم نیست تا مراد شیخ را از آن بتوان استنباط کرد بلکه سلامان وابسال دو لفظی است که

---

(۱) الاشارات والتنبيهات ۳ر۲۲۵ چاپ سليمان دنيا

(۲) جمع احجیه است و قسمی ازالغاز راگویند ( المنجد ۱۲۰) احجه بالضم وجیم مکسوره و تحتانی مشددة بمعنی چیستان .. (غیاث اللغات ۱۷)

شیخ آندو را برای بعضی از امور از خود ساخته است چون امر بدین منوال باشد استقلال عقل در وقوف بدان محال است. آیا نمی بینی که اگر کسی لفظ سواد و بیاض را مثلا برای آسمان و زمین وضع کند وقوف بغرض متکلم بدان اصطلاح محال است مگر بعد از آنکه متکلم غرض خود را از آن اصطلاح روشن سازد. از آنچه که گفتیم روشن شد که قول شیخ: « ثم حل الرموزان اطقت » ظلم است و امر بحل آن در حکم تکلیف به معرفت غیب است » (۱)

فخرالدین رازی پس از ذکر ایراد بالا در تأویل رموز آن داستان میگوید :

> شایسته ترین کلامی که در تأویل داستان گفته اند اینست : مراد از سلامان آدم علیه السلام و از ابسال بهشت است پس گویا گفته است که مراد از آدم نفس ناطقه توست و از جنت درجات سعادت تو وچون آدم گندم تناول کرد و از بهشت خارج شد ومقصود از این سخن آنست که وقتی نفس ناطقه به نیروهای شهوانی التفات کرد از درجات عقلی خود ساقط شد و از سعادات نفسانیه ای که شایسته وی است محروم گردید . اینست تفسیر و تاویل مناسب وخداوند بغرض شیخ از آندو نفظ دانا تر است و با لجمله این از اموریست که باغراض علمی

---

(۱) رک به. شرحی الاشارات للخواجه نصیر الدین الطوسی و للامام فخرالدین رازی ۲ر۱۰۱ چاپ مصر ۱۳۲۵

ارتباط ندارد .» (۱)

محقق طوسی که در شرح اشارات بدفاع از شیخ کمر بسته است برد انتقاد رازی پرداخت . (۲) وچنین نتیجه گرفت : فاذن الامر بحل الرمز لیس تکلیفا بمعرفة الغیب ... (۳)

واینک برای آنکه برموز فلسفی این داستان آشنا شویم نخست بعضی از دقایق ونکات راکه فهم رموز بر آن توقف دارد بطور اختصار شرح میدهیم .

عقل فعال :

فلاسفه مشاء که در دورهٔ اسلامی ابن سینا رئیس ایشان است باساس قانون تخلف ناپذیر علیت وبحکم قاعده «الواحد لا یصدر عنه الا الواحد» در باره ایجاد وخلقت عالم و صدور و حصول کثرت چنین عقیده دارند : نخستین موجودی که خداوند ایجاد فرمود جوهریست مجرد وروحانی واورا «عقل اول» خوانند و این عقل دارای سه گونه تعقل است نخست آنکه خالق خود را تعقل میکند و بوجوداو دانا است دو دیگر آنکه ذات خویش را ازین جهت که بسبب واجب الوجود ، وجود یافته تعقل مینماید وسه دیگر آنکه امکان ذاتی خود را میداند پس از جهت تعقل اول او «عقل دوم» واز جهت دوم «نفس» صدور یافت واین نفس نیز مانند عقل جوهریست روحانی جز آنکه در ترتیب از او فروتر است واز جهت سوم که امکان ذاتی خود را تعقل میکرد جوهر جسمانی که عبارت از «فلك اقصی» است پدیدار گردید وآن نفس بدین جسم تعلق گرفت . پس از عقل دوم به همان ترتیب عقل و نفس وجسم دیگر صادر شد وسرانجام سلسله عقول به «عقل دهم» که از آن بعقل فعال عبارت

---

(۱) شرحی الاشارات ۲ر۱۰۱ (۲) (۲) شرح اشارات ۷۹۳ چاپ سلیمان دنیا .

میکنند منتهی شد وازین «عقل فعال» ازمبدأ فیاض در عالم عناصر فیض تراوش کرد ودر نتیجه عالم عنصری بوجود آمد واز عناصر اربعه موالید سه گانه یعنی معدن، نبات وحیوان وسرانجام انسان که کاملترین حیوانات است ظهور کرد. (۱)

بعقیده حکماء واجب الوجود کدخدائی عالم عناصر را به عقل فعال عنایت فرموده وهر کمال وفعلیتی که دراین عالم به نظر میرسد ازوی تراوش میکند. (۲) واینکه «عقل فعال» را «فعال» نامیده اند سه وجه ذیل را در نظر داشته اند:

اولا آنکه موجد نفوس ما است وآنها را از حد عقل بالقوه بیرون کرده وبه مرحله عقل بالفعل میرساند.

ثانیاً آنکه این عقل از تمام جهات فعلیت دارد وکامل است.

ثالثاً آنکه موجد عالم عناصر و مبدأ صوری است که از وی به مواد عالم طبیعت افاضه میشود واز باب مبالغه در فعل اورا «فعال» گفته اند. (۳) باید گفت که مقصود حکما از اینکه عقل فعال را موجد عالم عناصر میدانند آنستکه وی واسطه فیض از فیاض مطلق است نه اینکه حقیقة موجد باشد زیرا آفریدگار حقیقی و مطلق خداوند یکتااست، عارف ماجامی وظیفه عقل فعال را درابیات زیرچنان بسادگی وروشنی شرح داده استکه اگر فیلسوف شاعرهم میبود نمیتوانست از آن نیکوتر بیان کند:

صانع بیچون چو عالم آفرید
عقل اول را مقدم آفرید
ده بود سلك عقول ای خرده دان
وآن دهم باشد مؤثر در جهان

---

(۱) ابن سینا والنفس البشریه: رسالة فی معرفة النفس الناطقة و احوالها ۳۴ - ۳۶ بیروت (۲) شرح منظومه ۲ر۱۸۶ (۳) الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه جلد اول از سفر چهارم ۳۹۸

کار گر چون اوست در گیتی تمام
عقل فعالش از آن کردند نام
اوست در عالم مفیض خیر و شر
اوست در گیتی کفیل نفع وضر
نیستش پیوند جسمانی جسم
گنج او مستغنی آمد زین طلسم
او بذات و فعل خود زینها جداست
کرد بی پیوند اینها هر چه خواست
روح انسان زادهٔ تاثیر اوست
نفس حیوان سخرهٔ تدبیر اوست
زیر فرمان ویند اینها همه
غرق احسان ویند اینها همه
او شه فرمانده است و دیگران
زیر فرمان وی از فرمان بران
چون بنعت شاهی او آراستست
راه دان از شا او را خواستست
بر جهان فیضی که از وی میرسد
بروی از بالا پیاپی میرسد (۱)

فلاسفه عقیده دارند که خداوند از روی حکمت اصول - یعنی عناصر اربعه را بیافرید واز ترکیب وفعل وانفعال آنها مزاجهای مختلف راخلق کرد وآنگاه که مزاج انسانی بحداعتدال خودرسید «نفس ناطقه» در آن آشیانه گرفت چنانکه ابن‌سینا گوید:

«انظر الی حکمة الصانع بدأ فخلق اصولا ثم خلق منها امزجة شتی واعد کل مزاج لنوع و جعل اخرجا لامزجة من الاعتدال لاخرج الانواع عن الکمال وجعل اقربها من الاعتدال الممکن، مزاج الانسان لتسوکره نفسه الناطقة (۲)

(۱) هفت اورنگ: مثنوی سلامان ۳۶۳

(۲) الاشارات ۲ر۳۰۱

یعنی : نظر کن بحکمت صانع تعالی که ابتدا کرد واصول را بیافرید دگر از آن اصول مزاجها را بیافرید و هر مزاجی را برای نوعی بساخت و آنچه از مزاجها دورتر از اعتدال بود از آن نوعی پدید آورد که از کمال دورتر بود و آن مزاجی که باعدال ممکن نزدیک تر بود ، آنرا مزاج مردم کرد تا آشیانه نفس گویا باشد . (۱)

این نفس ناطقه یکی از موجوداتی است که در هنگام اعتدال مزاج انسان از عقل فعال بر آن افاضه میشود و بقول جامی : روح انسان زادهٔ تأثیر اوست .

نفس ناطقه :

نفس ناطقه راکه اختصاص بانسان دارد حکما چنین تعریف کرده اند : هی کمال اول لجسم طبیعی آلی من جهة ما یدرك الامور الکلیة و یفعل الافعال الفکریة والحدیسة» (۲)

فیلسوف ما تعریف مذکور را بعبارت دری بدنیان بیان کردهٔ است : «کمال اول است مر جسم طبیعی آلی را از آن جهت که فعل باختیار عقل کند ورا یهای کلی را استنباط کندو صناعتها را اختراع کند و معقولات کلی را دریابد » (۳) دراین تعریف چنانکه دیدیم قیودی آورده اند که باید در تجزیه و تحلیل آنها پرداخته شود تا مقصود از تعریف درست بدست آید :

کمال باصطلاح فلاسفه عبارت است از اینکه چیزی ازقوه بفعلیت خود برسد وهمان فعلیت را کمال می نامند مثلادر نطفه انسان قوه و استعداد انسانیت است نه فعلیت آن وهر گاه آن استعداد از قوه بفعلیت رسید همان فعلیت که عبارت از انسانیت بالفعل باشد «کمال اول» برای انسان است کمال اول در مقابل کمال دوم است و کمال دوم عبارت است از آثار و انفعالات وافعال کمال اول

---

(۱) ر ، ك ، ترجمه اشارات ۱۳۲

(۲) ر ، ك به : المیبدی ۲۹۰ هند .

(۳) رساله نفس ۱۳ تهران ۱۳۳۱

فی المثل فعلیت و تحقق علم طب برای طبیب کمال اول و تشخیص مرض و معالجهٔ آن که از آثار علم طب بشمار میرود، کمال دوم برای اوست . شکل مخصوص شمشیر کمال اول و بریدن کمال ثانی برای آنست . حرکت از روی اختیار و اراده و تحصیل علوم وصنایع کمال ثانی است برای انسان چه تحقق اینها بر تحقق انسانیت یعنی نفس ناطقه که کمال اول اوست توقف دارد .

کلمه جسم در مقابل مجرد است و با این قید کمالات مجردات از تعریف خارج شد زیرا که اطلاق نفس ناطقه بر آنها درست نیست .

جسم طبیعی دراینجا در برابر جسم صناعی است و با این قید کمال صناعی جسم صناعی خارج شد مثلا مربعیت که کمال صناعیست برای میز اطلاق نفس ناطقه بر آن صحیح نیست .

لفظ «آلی» صفت کمال است یعنی نفس ناطقه که کمال اول جسم طبیعی است بوسیله قوای نفسانیه که آلات اویند مبدأ آثار وافعال میشود و میخواهند با این قید صور عناصر ومعادن را خارج کنند چه صور آنها اگرچه کمال اول است ولی آلی نیست .

دو قید اخیر را برای اخراج نفس حیوانی ذکر کرده اند زیرا در میان حیوانات فقط انسان کلیات را درك میکند وافعالی که ناشی از تفکر است از وی صادر میشود وبکارهای فکری وحدسی میپرداز د . (۱)

در باره قدم وحدوث نفس ناطقه فلاسفه اختلاف نظر دارند از حکماء پیشین افلاطون قایل بقدم نفوس است و عقیده دارد که روانهای آدمی که بااجسام اتصال دارند، ارتباط آنها فقط از باب تدبیر و تصرف است و پیش ازوجود اجسام موجود بوده در جهان مجرد میزیستند . ارسطو شاگردوی باگروهی از حکما در این معنی

(۱) برای تحقیق تعریف نفس ناطقه رجوع کن به : الشفاء بخش طبیعیات ۲۷۸ به بعد چاپ ایران واسفار اربعه جزء اول ازسفر چهارم ۳ ــ ۱۱

با او مخالفت کرده و گفتند که نفوس توام با حدوث ابدان حادث میشود (۱) از سلسله جنبانان عقیده حدوث نفس توام با حدوث ابدان فیلسوف ما ابن‌سینا است وی این عقیده را که نفوس ما پیش از پیدایش بدن مفارق از آن میزیست وقائم بخود بود. و آنگاه که که بدن تشکیل یافت بدان تعلق گرفت بااقامه برهان ابطال کرده است(۲) و ذکر برهان ابن‌سینا از حوصله این تعلیق خارج است. حسین‌علی راشد درکتاب «دوفیلسوف شرق و غرب» (۳)سهوا قول بقدم نفوس را با بن‌سینا نسبت داده گفته است:«عقیده شیخ الرئیس ابن‌سینا و پیشنیان وی براین بود که نفس انسان درازل آفریده شده و هنگام پیدایش بدن، نفس برای انجام دادن افعال خود تعلق تدبیری ببدن پیدا میکند» اگر دانشمند مذکور به آثار شیخ مانند نجات وشفا مراجعه میکرد آن نسبت نا درست را به فیلسوف ما نمیداد.

ناگفته نباید گذشت که مطلع قصیده «عینیه» که یکی از آثار ابن‌سینا است ظاهراً میرساند که نفس پیش از تشکیل کالبد موجود بوده و پس بسوی آن هبوط کرده است. دکتور احمد فؤاد الاهوانی که از ابن‌سینا شناسان معاصر جهان عرب است در مقدمه رساله (احوال النفس)(۵)در صحت انتساب آن قصیده با بن‌سینا از همین راه شک کرده است و گفته مطلب قصیده عینیه با آنچه که از آراء اساسی شیخ در رساله نفس و آثار دیگر او آمده مخالف است زیرا نفس چنانکه در این رساله آمده با حدوث بدن حادث میشود و قبلا موجود نبوده تا بسوی

---

(۱) الملل و النحل ۲ ر ۹۱ چاپ مصر

(۲) طبیعیات شفا ۳۳۵ چ ایران والنجاة ۴۰۰ چاپ مصر.

(۳) صفحه ۵۰ چاپ دوم ۱۳۳۲

(٤) درباره این قصیده رجوع شود به مقاله نگارنده درمجله ژوندون.

(۵) رک به احوال النفس ص ۳٤ بامقدمه و تصحیح اهوانی چاپ مصر ۱۹۵۲

بیاید بدن و در جوار ش الفت گیرد . بعقیده این ناتوان شك دانشمند مصری با آنکه ظاهر آ نیرومند می نماید نمیتواند اعتماد ما را ار صحبت انتساب آن قصیده با بن سینا سلب کند زیرا فیلسوف ما در آن قصیده رای اساسی خودرا اظهار نکرده است بلکه خواسته عقیده شاعرانه افلاطون را در قالب زیبای شعر فرو ریزد و بدین وسیله زبان شعر راازربان فلسفه امتیاز بخشد چه وی در کتاب شفاونجات که بازبان فلسفه سخن گفته است حدوث نفس را ثابت کرده .(۱)

بهر حال بعقیده محققان فلاسفه نفس ناطقه جسمانیة الحدوث وروحانیة البقا است بدین معنی که پس از مفارقت ازین کالبدخاکی بعالم علوی ملحق میشود وفنا وزوالی برایش نتوان تصور کرد این نفس ناطقه دارای دوقوه است . یکی عالمه ودیگری عامله از قوه نخست به عقل نظری واز قوه دوم به عقل عملی عبارت کرده اند .

عقل نظری :

عقل نظری آنست که معانی کلیه وصور عقلی را درك میکند واین عقل را از جهت ادراك آن معانی مراتب ودرجاتی است بعبارت دیگر عقل بشری در سیر کمالی وقوس صعودی خود چهار مرتبه راسیر میکند ودرهر مرتبه نامخاصی بخود میگرد توضیح اینکه : انسان هنگامیکه تازه پا بعرصه هستی میگذارد هیچگونه نشانه تعقل وتفکر دراو وجود ندارد جز آنکه اگر بحیوانات مقایسه شود می بینیم که در انسان قوه تعقل است که حیوان فاقد آنست عقل دراین مرتبه قوه واستعداد محض بوده از تمام معقولات خالی است به همین جهت اورا به هیولی تشبیه کرده نامش را «عقل هیولانی» گذارده اند چون عقل ازاین مرتبه گذشت به مرتبه دیگر نایل میشود ودر این جا اولیات یعنی معقولات بدیهی ومطالب ضروری را از قبیل اینکه «کل بزرگتر ازجزء است» درمی یابد و بنام «عقل بالملکة» خوانده

(۱) ر ، ك به : مقاله نگارنده زیرعنوان ابن سینا وافلاطون مجله ژوندون

میشود . عقل متکامل در این مرتبه نیز متوقف نگشته به جایگاه عالیتری صعود میکند ودرین مقام معقولات نظری وکسبی را بدست می آورد یعنی معارف بدیهیهٔ را برای حصول مجهولات نظری مقدمه قرار میدهد اگرچه بالفعل به مطالعه معقولات خود شتول نیست اما هروقتی بخواهد می تواند به مشاهده آنها بپردازد . این مرتبت را «عقل بالفعل» خوانند سر انجام عقل انسان به مرتبه ای میرسد که صور معقولات درنزد او حاضر میشود واو بالفعل همه را مطالعه و مشاهده میکند و بدون ترتیب مقدمات واجد تمام علوم میشود این مرتبه را عقل بالمستفاد گویند چه عقل در این مقام مستفاد از عقل فعال است که همواره در راه تکامل نفوس را ازقوه بفعلیت میرساند تا بحد اعلی و اوج ترقی و کمال مطلوب خود نایل آیند وعقل فعال همچون آتشی است که چراغهای عقل ازآن مشتعل و روشن میشود . (۱)

عقل عملی :

عقل عملی آنست که بدن انسان را از روی رویت وفکر برای انجام کار های جزئی حرکت میدهد (۲) بدین معنی که انسان وقتی در امور عملی به تفکر پرداخت لابدفکرش به رای وعقیدتی که بعملی ازاعمال مربوط است منجر میشود ، این عقیدت صدور آن عمل را از نیروی عامله اقتضا میکند آنگاقوه عامله بدن را بایقاع آن عمل بروفق عقیدت مذکور حرکت میدهد. فی المثل شخصی بدین فکر افتاد که سفری انجام دهد این اعتقاد صدور عمل سفر را اقتضا میکند پس عقل عملی بدن را بروفق همان اعتقاد بانجام دادن مسافرت وادار مینماید . بنا براین عقل عملی نیروئی است که بر بدن تسلط دارد و به تدبیر وسیاست آن میپردازد وازتدبیر وتسلط وی اخلاق بوجود می آید چنانکه فیلسوف ما گوید :

---

(۱) ر ، ك به : شرح اشارات ۲ر۳٦٤ ـ ۳٦۸

(۲) ر ،ك به : طبیعیات شفا

«واما قوت عامله آن است که وی را عقل عملی خوانند واخلاق نیک و بد از و آید واستنباط صناعت، و هر آنگه وی قاهر باشد بر قوت شهوت وغضب ودیگر قوتها دو پس از وی قوت اخلاق نیکو آید وهر آنگه وی مقهور شهوت وغضب باشد از و اخلاق بد آید» . (۱)

بعضی از عرفای اسلام برای عقل عملی نیز چهار مرتبه قرار داده اند چنانکه ملاهادی سبزواری گوید:

«واما مراتب عمل که بواسطهٔ آنها عقل عملی چهار میشود: تجلیه و تخلیه و تحلیه وفناست پس اول تهذیب ظاهر است باستعمال نوامیس الهیه وشرایع نبویه و امتثال اوامر ونواهی آنها دوم تهذیب باطن ازملکات رذیله و نشاندن غبار ره . سیم آرایش یافتن بملکات حمیده رو حانیین بسبب ملکه اتصال آنها» «چهارم انفصال ازخود بالکلیت واتصال بحق بقصر نظر بر ملاحظه جمال وجلال او که فناء فی الله و بقا بالله گویند» (۲)

این بود شرح دقایقی که بارموز داستان سلامان وابسال ارتباط دارده حالا در پرتو آن میتوانیم رموز داستان رادریابیم.

تأویل رموز آن مطابق با تلخیص محقق طوسی از ترجمه حنین (۳) چنین است:

پادشاه: عقل فعال است

حکیم که مدبر مملکت پادشاه بود: فیضی است که ازعقول ما فوق برعقل فعال میرسد .

سلامان: نفس ناطقه است که عقل فعال بدون استعانت بجسمانیات او را افاضه کرده است .

ابسال: قوهٔ بدنیه حیوانیه است که نفس ناطقه بدان قوه کمال پیدا

(۱) رساله نفس ۲٤ به تصحیح و مقدمه دکتور موسی عمید تهران

(۲) اسرار الحکم ۳۰۹ تهران

(۳) همین رساله دیده شود

میکند و باو انس میگیرد عشق سلامان با بسال: میل نفس ناطقه است بلذات بدنی.

فرار سلامان وابسال بماوراء بحر مغرب: انغماس وفرو رفتن نفس انسانی وقوای بدنی اوست درامور فانیهٔ بعیداز حق و بجهت آنکه عمر گرانبهای خود را بواسطهٔ اشتغال بکار های دو را ز حقیقت بیهوده تلف کردند.

مراداز عذاب کردن ملك اندو ربحرمان باانکه باهم تماس داشتند انست که نفس با فتور وضعف قوای بدن ازافعال خود پس از سن انحطاط میل دارد که در قالب بدن باقی بماند.

رجوع سلامان بسوی پدرش: دریافت نفس ناطقه است کمال خود را وپشیمانی از اشتغال بباطل. انداختن اندو خود را در بحر ورود بدن ونفس است در ورطهٔ هلدك اما هلاك نفس ازانجهت است که قوا و مزاج او منحل میشود وهلاك نفس ازان جهت است که بدن را بدرقه میکند.

ومراداز نجات سلامان: بقای نفس است پس از خروج از بدن واطلاع او برصورت «زهره» التذاذ ویست به کمالات عقلیه ومقصود از جلوس او برسریر پادشاهی: وصول نفس است بکمال حقیقی خود. آندو تاهرمی که باگذشت زمان باقی مانده اند: عبارت است از صورت و ماده جسمانی.

محقق طوسی درپایان این تاویل میگوید: «این بود تاویل قصه. سلامان باانچه که شیخ (در کلام خود در اغاز مقامات العارفین) قصد کرده مطابق است. اماابسال بامقصود وی مطابقت ندارد زیرا وی بابسال درجهٔ عارف را درعرفان اراده کرده ودرین تاویل مثل برای چیزیست که عارف را از عرفان وکمال باز میدارد پس بدین وجه این داستان باانچه که شیخ بیان کرده مناسبت ندارد و این بر قصور فهم واضع ان ازوصول بفهم غرض شیخ از قصه سلامان وابسال دلالت میکند» (۱)

---

(۱) شرح اشارات ۳ر۷۹۵

پس محقق طوسی حاصل قصه سلامان وابسال خود ابن سینا را آورده است(۱) و آنرا بدینسان تاویل کرده است :
سلامان: نفس ناطقه است.
ابسال نظریست که از مرتبت عقل هیولانی ارتقا کرده تا بدرجه عقل بالمستفاد رسیده و همین است درجات او در عرفان اگر بسوی کمال خود ارتقا کند.
جفت سلامان: قوهٔ بدنیه است که انسان را بشهوت وغضب امر میکند واین قوه با نفس اتحاد دارد. عشق جفت سلامان با بسال میل آن قوه است به تسخیر عقل، آنسان که قوای دیگر را تحت فرمان خود آورده تا عقل او را در حصول ارمانهای فنا پذیرش فرمانبرد.
امتناع ابسال ازوی: انجذاب وتمایل عقل است بسوی عالمش.
خواهر زوجهٔ سلامان عبارت است از: قوهٔ عملیی که عقل عملی نامیده میشود ومطیع عقل نظریست وآن «نفس مطمئنه» است.
جلوه دادن وی خویش را عوض خواهرش در مواصلت ابسال تواند بود از :وسوسه کردن نفس اماره مطالب پست خود را و ترویج آنها را بصورت مصالح حقیقت دار.
برق لامع ودرخشان که از ابر تیره انکشاف نمود عبارت است از: کشش وجذبهٔ الهی که در اثنای اشتغال بامور ناپایدار دنیوی از عالم قدس سانح میشود وآن جذبه ای است از جذبات حق.
اعراض ابسال از ان زن: اجتناب عقل است از هوا های نفسانی.
فتح ابسال اقالیم و بلدرا برای برادر خود سلامان عبارت است از: اطلاع نفس بسبب قوهٔ نظریه برجبروت وملکوت وترقی وی بسوی عالم الهی وقدرت وی بسبب قوه عملیه برحسن تدبیر وی در مصالح بدن ودر نظم امور منازل وتمدن.
مراد از ترك عساكر ابسال را در معركهٔ جدال: انقطاع قوهٔ

---

(۱) ترجمه آن در همین رساله خوانده شود

حیه ، خیالیه وو همیه است از نفس هنگام عروج عقل نظری بسوی عالم قدس وملأ اعلای .

فتور و ضعف آن نیروها از جهت عدم التفات نفس ناطقه است بسوی آنها .

تغذی بشیر وحش : افاضه شدن کمال و علوم و معارف است بر نفس از مجردات ومفارقات عالم بالا اختلال حال سلامان وغم واندوه وی جهت فوت ابسال : اضطراب نفس است در هنگام اهمال او در امور مملکت بدن .

رجوع ابسال نزد سلامان عبارت است از التفات عقل به انتظام مصالح وتدبیر بدن آشپز « طابخ » : قوهٔ غضبیه است که هنگام طلب انتقام مشتعل میشود .

خوانسالار«طاعم» : قوهٔ شهویه است که مایحتاج بدنرا جذب میکند .

انفاق آندو برهلاك ابسال اشارتست باضمحلال عقل در پایان عمر با استعمال نفس اماره آن دوراوهلاك سلامان هرسه را اشارت بترك نفس است قوای بدنی را در آخر عمر وزوال هیجان غضب وشهوت و انكسارعادت آنها .

گذاشتن سلامان ملك را وتفویض آن بغیر عبارتست از:انقطاع نفس از تدبیر بدن وگردیدن بدنست تحت تصرف غیراو .

هدف فلسفی داستان :

داستان رمزی سلامان وابسال نبرد نفس ناطقه‌را باقوه شهوت وغضب وسیر کمالی اورا واینکه چگونه بکمال وسعادت خود نایل میشود نشان میدهد پس هدف فلسفی این داستان و بعبارت دیگر آنچه ما از آن حکایت می‌آموزیم، مطابق بامشرب ابن‌سینا کیفیت رسیدن انسان است بکمال واقعی وسعادت حقیقی خود .

آدمی وقتی که بکمال خود رسید از حصول کمال برای او لذت دست میدهد آنگاه از دریافت لذت حقیقی بسعادت میرسد

و« نیکبخت آن جهانی » میشود . در تحقق لذت باید نخست انسان
ماهیت شیء لذیذ را ادراک کند . چون ادراک بر دو قسم است :
حسی و عقلی از ینرو لذت نیز بر دوگونه است : یکی لذت حسی
ودیگری لذت عقلی وادراک حسی نظر باختلاف حواس باز بدوقسم
دیگر انقسام می یابد یکی ادراک حسی ظاهری و دیگری ادراک
حسی باطنی . از ینرو لذت حسی دوقسم میشود : نخست لذت حسی
ظاهری که بحواس ظاهر تعلق دارد مانند قوهٔ باصره که از احساس
جمال معشوق لذت میبرد دوم لذت حسی باطنی که بقوای باطن
از قبیل واهمه ومخیله وذاکره ارتباط دارد مانند امید ، شوق
و نظایر آن (۱) بنا برین بعقیدهٔ ابن سینا هرقوه نفسانی دارای لذت
وخیر وکمالی است مخصوص بخود فی المثل لذت وخیر قوهٔ شهویه
در لباس وطعام مناسب وملائم و لذت غضب در ظفر و غلبه بر غیر
ولذت وهم در امید ولذت حفظ در تذکر امور مناسب گذشته است .
وی گوید : « هرقوتی که هست از قوتهای نفسانی آن را لذتیست
والمی ، چون قوت بصر وقوت سمع ودیگر قوتها . پس لذت بصر آنست
که صورتهای متناسب نیکو ادراک کند ولذت سمع در الحان منتظم
است والم ایشان در ضد این . (۱)

در اینجا پرسشی در میان می آید که کدام یک ازاین لذات قویتر
وعالیتر است تا از ادارک وحصول آن بسعادت نایل شویم ؟ فیلسوف
ما عقیده دارد که لذت بحسب تفاوت ادراک ومدرک وقوای مدرک
تفاوت پیدا میکند از ینرو هرقوهٔ که کمالش تمامتر ، بیشتر ، درازتر
وخود آن قوه نیز کاملتر ودرعین حال ادراکش هم قویتر باشد لابد
لذت آن قوه برتر و شریفتر وقویتر از لذات دیگر خواهد بود مثلا
لذتی که چشم سالم ازجمال معشوقه در می یابد از لذتی که چشم
مریض وضعیف از وی حاصل میکند قویتر است همچنان ادراک قوه

(۱) رساله نفس ۲۹

هر قدر قویتر باشد لذت آن نیز بیشتر است فی المثل وقتی عاشق معشوقهٔ خود را از مسافت نزدیك ببیند لذت بیشتر برایش دست میدهد تا از مسافت دور. همچنین مدرك «بفتح را» هر قدر كاملتر باشد لذتی كه از حصول آن حاصل میشود برتر وعالیتر خواهد بود مثلا معشوقه هر اندازه زیباتر باشد لذت دیدارش نیز بیشتر است(۱) پس با قبول این اصول لذات باطنی از لذات حسی ظاهری قویتر و لذت عقلی از تمام آنها كاملتر وشریفتر وعالیتر است. زیرا عقل از آن جهت كه مجرد است از قوای حسی كه مادی هستند شریفتر است واز سوی دیگر ادراك قوهٔ عاقله از ادراك قوای حسی قویتر باشد زیرا عقل بذات خود و بدون وساطت چیز دیگر به تعقل میپردازد در حالیكه قوای حسی بوسیله آلات محسوسات را ادراك میكنند و علاوه بر آن مدركات عقل چون امور كلیه است وكلیات از مدركات حواس كه جز ئیات است قویتر میباشد. بعقیدهٔ ابن سینا هرگاه لذت عقلی را با لذت حیوانی مقابله كنیم بدین نتیجه میرسیم كه لذت عقلی از لذت حسی در كیفیت و كمیت قویتر وعالیتر است اما از نظر كیفیت عقل خود را بكنیه معقولات میرساند و از خلال ظواهر باعماق ماهیت اشیاء نفوذ میكند وحقیقت را آنانكه هست ادراك مینماید در حالیكه حواس در تنگنای ظواهر گرفتارند وفقط با حساس اموری كه بسطح و ظاهر اجسام ارتباط دارد نایل میشوند و بحریم حقیقت اشیاء راه ندارند ازینرو ادراك عقلی مجرد از شوب وغش وادراكات حسی همه اش شوب است. اما از لحاظ كمیت میتوان گفت كه عدد تفاصیل معقولات تقریباً نامتناهی است چه عقل كلیات را درك میكند ومعقولات كلی بر تمام افراد نامتناهی خود محیط وصادق است. مثلا قوه عاقله دراثر ادراك این قضیه كه آتش سوزاننده است بر تمام افراد گذشته، آینده وخارجیه و ذهنیه آتش احاطه پیدا میكند در حالیكه

---

(۱) محاكمات ٤٥٤

مدرکات حواس درچند جنس معدود محصور است واگر تکثر یابد تکثر آن لذت وصفت خواهد بود مانند دوحلاوت مختلف . (۱)

ابن سینا اظهار میدارد : عوام گمان میکنند لذات قوی وعالی لذات حسی است وجز آن لذت دیگر یا اصلا وجود ندارد و خیالی بیش نیست و اگر وجود هم داشته باشد نسبت به لذات حسی ضعیف وناچیز خواهد بود وی در ابطال این زعم فاسد واثبات این مطلب که لذت باطنی از لذت حسی ظاهری قویتر است، تاچه رسد به لذت عقلی، چند وجه آورده است که خلاصه اش اینست : نخست آنکه در میان لذات حسی لذت طعام و نکاح ازهمه قویتراست . معذلك کسی که ببازی نرد یا شطرنج فی المثل مشغول باشد اگردراین حال برایش طعام یامنکوحی را حاضر کنند وی بسبب آن لذت وهمی که ممکن است ازغلبه برحریف برایش دست دهد هرگز بدانها توجه نمیکندو باکمال دقت ببازی خوداادامه میدهد پس اگر این لذت وهمی قویترنباشد چرا وی آنرا ترجیح داده است؟دیگر آنکه انسان دربسا اوقات بطعام یاپول یالباس خودسخت نیازمند است معذلك آنرا به محتاجی انعام میکند پس اگر لذت ایثار قویتر نباشدچراوی آنرا برلذت طعام وجزآن برتری داده است(۲)ابن سینادر پایان آن وجوه نتیجه میگیرد که : وقتی لذات باطنی ، اگرچه عقلی نیست، ازلذات ظاهری عظیم تر باشد پس لذت عقلی چگونه خواهد بود ؟ ازینرو بگفتار کسی که سعادت انسان را در خوردن وآشامیدن وجماع کردن منحصر میداندسزاوار نیست گوش فرادهیم زیرا در این صورت لازم می آید که حال چارپایان لذیذتر وخرم تر ازحال فرشتگان

---

(۱) شرح اشارات ۳ر۳۴۷

(۲) درباره تفصیل آن وجوه رجوع شود به الاشارات ۳ر۲۱۳ - شرحی الاشارات ۲ر۸۶

باشد ذلك لا يقوله الا الحمار (۱)

چون لذت عبارت از ادراك كمال است و گفتیم هر قوه كمال و خیر مخصوص بخود دارد پس بعقیده فیلسوف كمال عقل آنست كه بقدر توان خود ذات خداوند را بشناسد و معلومات و مخلوقات را به ترتیبی كه از واجب الوجود صدور یافته اند در یابد و ادراكش باید از شائبهٔ گمان و وهم خالی باشد آنگاه كه قوه عاقله به تمام موجودات از واجب تا ممكن و از قدیم تا حادث علم یقینی حاصل كرد بكمال خاص خود نایل گشته عقل بالفعل می شود و از حصول این كمال لذت بسزا برای وی دست می دهد كه از آن بلذت عقلی تعبیر كرده اند (۲)

اما كمال انسان در ناحیهٔ عمل آنست كه باخلاق پسندیده متخلق گردد و به فضایل آراسته شود. اخلاق نیكو آنگاه تحقق می یابد كه قوای حیوانی تابع عقل عملی و عقل عملی مطیع قوه نظری باشد. بعبارت دیگر هرگاه انسان در اخلاق خود از افراط و تفریط دوری نماید و از حد وسط تجاوز نكند دادگر و عفیف و شجاع باشد با اهل منزل و اجتماع در معاملات رفتار نیكو كند و همچنان از حكمت نظری كه عبارت است از علم بحقایق اشیاء بهره مند باشد در این صورت در ناحیه علم و عمل بحد كمال خود رسیده است و بقول ابن سینا (۳) در زمره كسانی بشمار میرود كه در حق ایشان گفته شده: «والسابقون السابقون اولئك المقربون» وی گوید: «چون نفس مردم بدین غایت رسید در علم و اخلاق، وی بر جهت فضیلت باشد و این غایت كمال مردم است و درین غایت نفس مردم در رتبت ملك باشد» (۴) وقتی كه قوهٔ نظری و عملی بحد كمال خود رسید نفس ناطقه بسعادت حقیقی خود نایل میشود و پس از ترك كالبد خاكی بعالم علوی صعود میكند.

(۱) الاشارات ۳ر۲۱۴ـ لباب الاشارات ۱۲۳ مصر (۲) الاشارات ۳ر۲۱۷
(۳) رسالة فی احوال النفس ۳۶
(۴) رساله نفس ۲۶

این بود هدف فلسفی داستان سلامان وابسال که ابن سینا بدان اشارت کرد: ثم حل الرمز ان اطقت.

صوفی و فیلسوف هردو میخواهد بسعادت حقیقی نایل شود ودر نظر هردو سعادت حقیقی وقتی حاصل میشود که انسان بخداوند ارتباط پیدا کند اما اختلاف درانیست که فیلسوف ازطریق تأمل و نظر عقلی واتصال به عقل فعال در جستجوی سعادت است وصوفی عمل و ریاضت را وسیله قرار میدهد وازینراه به مرتبه فناء فی الله واز آنجا به مقام بقاء فی الله صعود میکند ودرین مقام خود را مسعود حقیقی میداند. عارف بزرگوار ماسیر کمالی وقوس صعودی انسان را چنین شرح داده است:

از جمادی مردم و نامی شدم / وز نما مردم بحیوان سر زدم
مردم از حیوانی و آدم شدم / پس چه ترسم کی زمردن کم شدم
حمله دیگر بمیرم از بشر / تا برآرم از ملائک بال و پر
وزملک هم بایدم جستن ز جو / کل شیء هالك الا وجهه
بار دیگر از ملک قربان شوم / آنچه اندر وهم ناید آن شوم
پس عدم گردم عدم چون ارغنون / گویدم کانا الیه راجعون(۱)

در نظر جامی نیز عارف باید دل را از تعلق بماسوای حق تجرید و پاک کند ودر مقام «لا» و «هو» قرار گیرد یعنی به «لا» نفی ماسوی و به «هو» اثبات او نماید تا به سعادت حقیقی نایل شود وبسرادق لاهوت برسد:

لا وهو هر دو نفی و اثبات اند
نافی غیر و مثبت ذات اند

چند ازاین غافلی و گمراهی
لا وهو ورد خود کن ای لاهی

---

(۱) مثنوی دفتر سوم ۲۰ چاپ محمد رمضانی

تا دهد لا و هوت قوت و قوت
ببرد تا سرادق لاهوت
به هوا و هوس در او نرسی
تا ز لا نگذری به هو نرسی

بعقیدهٔ این ناچیز همین اشتراك درهدف بود که جامی را بر آن داشت تا داستان فلسفی سلامان وابسال را بر شته نظم کشد زیرا جامی درمثنوی سلامان نظرش دراینست که چگونه انسان میتواند در اثر آتش ریاضتهای سخت دامن ازشهوات حیوانی برفشاند واز قیدهوا وهوس آزاد شود وبکمالات بلند خود که جمال عقل را نورانی میکند برسد تا بدینجا با فیلسوف موافق است اما در این نکته : « تا زلانگذری بهو نرسی» نظرش با نظر فیلسوف اختلاف پیدا میکند زیرا فیلسوف ازهرچه بگذرد از«لا» یعنی ماسوی نمیتواند قطع علاقه نماید . جامی درپایان تأویل رموز داستان سلامان میگوید :

با تو گفتم مجمل این اسرار را
مختصر آور دم این گفتار را
گر مفصل بایدت فکری بکن
تا به تفصیل آیدت اسرار کهن

آیا مقصود عارف ما ازآن اسرار کهن که در تاویل داستان از تفصیلش خود داری کرده و تاآنجا پیش رفته که فیلسوف میرود (فنا) خواهد بود ؟؟

فهذا غایة ما تیسر لی فی هذا الباب والحمدلله اولا و آخراً .

(محمداسمعیل مبلغ)

# فهرست

# تصحیح اغلاط

| صفحه | سطر | غلط | صحیح |
|---|---|---|---|
| ۱ | ۲۱ | گرغایه | گرانمایه |
| ۲ | ۱۵ | اوپا | اروپا |
| ۵ | ۳ | ضع | وضع |
| ۵ | ۲۳ | سوحین | شرحین |
| ۵ | ۲۴ | ۵۲۳۱ | ۱۲۳۱ |
| ۷ | ۱۶ | گماز | گمار |
| ۱۴ | ۱۵ | چو پیش | چون پیش |
| ۱۷ | ۲۰ | ابن رشید | ابن رشد |
| ۱۷ | ۴ | فراران | فراوان |
| ۲۱ | ۶ | پروشگاه | پرورشگاه |
| ۲۲ | ۲۱ | هجرب | هجرت |
| ۲۴ | ۴ | ابن طلیل | ابن طفیل |
| ۲۵ | ۲۳ | Yenlis | Vènus |
| ۲۶ | ۲۶ | آلهه | الهه |
| ۲۹ | ۴ | لهجه | لجه |
| ۲۹ | ۱۶ | الحر | البحر |
| ۲۹ | ۲۲ | نماند | بماند |
| ۳۳ | ۱۳ | کشاندد | کشادند |
| ۳۳ | ۲۱ | بستم | بیستم |
| ۳۴ | ۲۳ | عبزت | عبرت |
| » | » | ابسان | ابسال |
| ۳۳ | ۴ | سماویت | سمایت |
| ۳۹ | ۱۶ | دینی | دنیا |
| ۳۹ | ۱۹ | مقهر | مقهور |
| ۳۹ | ۲۰ | اندزها | اندرزها |
| ۳۹ | پاورقی به‌صفحه ۳۸ مربوط است. | | |
| ۳۹ | ۲۲ | رسیانیدن | رسانیدن |

| صفحه | سطر | غلط | صحیح |
|---|---|---|---|
| ۳۹ | ۲۳ | متعمل | مستعمل |
| ۳۹ | ۲۳ | بهیقی | بیهقی |
| ٤۲ | ۷ | البثه | البته |
| ٤۳ | ۱۳ | خیالی | خالی |
| ٤۳ | ۲٥ | العارفین | للعارفین |
| ٤۳ | ۲٥ | یحصون | یخصون |
| ٤٤ | ۱ | می حیا نهم | فی حیاتهم |
| ٤٤ | ۲ | عالم | الی عالم |
| ٤٤ | ۱٤ | شایدحزده | شاید همین خرده |
| ٤٤ | ۲۱ | قبول | یقول |
| ٤٤ | ۲۲ | رامیکردند | یسکردند |
| ٤٥ | ۱٤ | الهی | اللهی |
| ٤٥ | ۲۱ | آثاو | آثار |
| ٤٦ | ۱۱ | منطق | منطقی |
| ٥۱ | ۱٥ | مشاطچه | مشاطه چو |

## (تصحیح اغلاط تعلیق)

| صفحه | سطر | غلط | صحیح |
|---|---|---|---|
| ۲ | ۱۱ | نقدالثر | نقدالنثر |
| ٤ | ۲۱ | تلفسف | تفلسف |
| ٥ | ۲۰ | آنر | آنرا |
| ۷ | ۱۱ | سفراط | سقراط |
| ۸ | ۸ | حینی | حسینی |
| ۹ | ۱۹ | کانیکه | کسانیکه |
| ۱۰ | ٥ | صورد | صور |
| ۱۲ | ۱٤ | گفت | گفته |
| ۱۳ | ۳ | قبل | قیل |
| ۱۳ | ۲۷ | اجحیه | أحجیه |
| ۱۳ | ۲۷ | اجته با لنمم | احجیه با لضم |
| ۱۳ | ۲۸ | غیاث الغات | غیاث اللغات |
| ۱٤ | ۱٤ | نفظ | لفظ |

| صفحه | سطر | غلط | صحیح |
|---|---|---|---|
| ۱۵ | ۱٤ | نخت | نخست |
| ۱۵ | ۲۳ | ع ل | عقل |
| ۱۸ | ٤ | باعدال | با عتدال |
| ۱۸ | ۱۲ | حد یسه | الحد سیه |
| ۱۸ | ۱۳ | بد نیان | بد ینسال |
| ۱۸ | ۱٤ | در | » |
| ۱۸ | ۱۷ | تجلیل | تحلیل |
| ۲۰ | ۹۱ | کر ه | کرده |
| ۲۱ | ۱ | بیا ید بدن | بذن بیاید |
| ۳۱ | ۲ | صحبت | صحت |
| ۲۲ | ٤ | شتول | مشغول |
| ۲۳ | ۳ | دو | زائدچاپ شده است |
| ۲٤ | ۷ | اندور | آند ورا |
| ۲٤ | ۸ | انست | اینست |
| ۲٤ | ۱٤ | هلدك | هلاك |
| ۲۵ | ٤ | ابسال نظر یست | ابسال قوه نظر یست |
| ۲۵ | ٦ | عملیی | عملی |
| ۲۵ | ۲۲ | بلدد | بلاد |
| ۲٦ | ۱ | حیه | حسیه |
| ۲٦ | ۲ | اعلای | اعلا |
| ۲٦ | ۱۸ | نقس | نفس |
| ۲۷ | ۱۰ | نظر یر | نظایر |
| ۲۷ | ۲۱ | درارتر | درازتر |
| ۲۸ | ۱۱ | مسحسوسات | محسوسات |
| ۲۸ | ۱۳ | مقابله | مقابسه |
| ۲۸ | ۱۵ | بکنیه | بسکنهه |
| ۲۸ | ۱۷ | آنان | آنسان |
| ۳۱ | ۲۲ | تسافی | تنافی |
| ۳۲ | ۱۸ | اسرار کهن | سر کهن |

# A GLANCE AT
# SALAMAN AND ABSAL
OF
# JAMI
AND ITS ANTECEDENTS

BY

ABDUL HAI HABIBI

WITH

A COMMENTARY BY M. ISMAIL MUBALLIGH

KBUL

1964

مطبعه دولتی